في التفسير

محاولة في فرويد

بول ريكور

ترجمة: وجيه أسعد

De l'interprétation

Essai sur Freud

Paul Ricoeur

في التفسير

محاولة في فرويد

بــول ريــكور

ترجمة: وجيه أسعد

الطبعة الأولى كانون ثان 2003

الإخراج وتصميم الغلاف:

نصر الشيخ علي

nasr-sh@scs-net.org

التحضير الطباعي: مركز الفوال - دمشق

الناشر:

أطلس للنشر والتوزيع

ص. ب. 8084

دمشق - الجمهورية العربية السورية

هاتف / فاكس: 4421010-11-963+

بريد إلكتروني: samh@scs-net.org

التوزيع على الإنترنت:

www.alfurat.com

وجيه أسعد

- ولد عام 1927 في قرية عين الجاش، الدريكيش، محافظة طرطوس في الجمهورية العربية السورية.
- نال إجازة في الفلسفة عام 1953 وإجازة في الحقوق عام 1966 من جامعة دمشق.
- درّس الفلسفة وعلم النفس التربوي وعلم الاجتماع كما كان مديرا لعدة مدارس ثانوية في الجمهورية العربية السورية.
- شغل منصب خبير علم النفس التربوي في منظمة اليونسكو 1968 ـ 1973.
- يشغل منصب موجه أول للفلسفة في وزارة التربية في الجمهورية العربية السورية.
- حاضر في كلية التربية بدمشق لعدة سنوات.

* ألّف:

- «درجات المعرفة عند سبينوزا»، أطروحة لنيل إجازة الفلسفة.
- «كتب مدرسية في التربية الوطنية» بمشاركة بعض المدرسين.
- بحوث سيكولوجية في القابليات «منظمة اليونسكو».
- دراسات ومقالات في مجلات وصحف عربية.

* ترجم:

- «أربعون كتاباً ونيف في الفلسفة والعلوم الإنسانية».

بول ريكور

في التفسير

محاولة في فرويد

ترجمة: وجيه أسعد

بول ريكور

- فيلسوف فرنسي معاصر وُلد عام 1913 في مدينة فالانس.
- تابع دراساته قبل الجامعية والجامعية في فرنسة ونال درجة التبريز (Agrégation).
- وقع أسيراً خلال الحرب العالمية الثانية وقضى سنوات الأسر في معتقل ترجم خلالها كتاب هوسرل «أفكار من أجل فينومينولوجيا رقم واحد»، وقدّم له.
- نشر عام 1947 مع صديقه دوفرين كتاب «كارل يسبيرز وفلسفة الوجود»، وعام 1948 كتاب «غابريل مارسيل وكارل يسبيرز».
- نال درجة الدكتوراه بكتابه «الإرادي واللاإرادي عام 1950»، تلاه كتابان «الإنسان سريع العطب» و«رمزيّ الشر»، وجمع هذه الكتب الثلاثة تحت اسم «فلسفة الإرادة».
- كتب مقالات كثيرة جمعها عام 1955 بعنوان «التاريخ والحقيقة».
- ظهر كتابه «في التفسير، محاولة في فرويد»، عام 1960.
- توالى ظهور كتبه ومجموعاته: «صراع التفسيرات»، «المجاز الحيّ»، «الزمان والسرد»، «الذات بوصفها آخر»... إلخ، حتى عام 2000 حيث نشر آخر كتبه «الذاكرة والتاريخ والنسيان».
- درّس بول ريكور في جامعات أمريكية، بريطانية، إيطالية، ألمانية، بلجيكية، ومنحه أغلبها دكتوراه شرف. يتقن الإنجليزية والألمانية بالإضافة إلى الفرنسية.
- مايزال الفيلسوف العالمي بول ريكور بكل نشاطه ويفاجئ قرّاءه بكتاب جديد كل عام أو عامين.

بـــول ريـــكور

في التفسير

محـاولة في فــرويد

ترجمـة:

وجيـــه أسعـــد

P A U L R I C O E U R

DE L'INTERPRETATION

ESSAI SUR FREUD

EDITIONS DU SEUIL
27 RUE JACOB PARIS VIe

توطئة

هذا الكتاب متحدّر من ثلاث محاضرات ألقيتها في جامعة يال، خريف عام 1961، بعنوان حلقة قراءات، فإلى لجنة المحاضرات، وإلى قسم الفلسفة في جامعة يال ورئيسه، وإلى مدير مطبعة جامعة يال أيضاً، أوجّه التعبير عن اعترافي الحار بالجميل للدعوة التي تكمن في أصل هذا العمل.

والمرحلة التالية تؤرّفها ثماني محاضرات ألقيتها في جامعة لوفان، خريف عام 1962، في كرسي الكاردينال- مرْسيه. وأرجو السيد رئيس المعهد العالي للفلسفة، والزملاء الذين استقبلوني في هذا الكرسي، أن يتقبلوا شكري للمتطلّبات، وللتسامح بالمقدار نفسه، اللذين أعربوا عنهما تجاه مشروع في غمرة الإعداد.

وأبين الآن للقارئ ببعض البيانات الخاصة بما يمكنه وبما لايمكنه أن يتوقع من هذا الكتاب.

فهذا الكتاب ينصبّ، بادىء ذي بدء، على فرويد لا على التحليل النفسي؛ وذلك يعني أن ثمة ضربين من النقص: التجربة التحليلية نفسها، وأخذ المدارس بعد الفرويدية بالحسبان. أما فيما يخص المسألة الأولى فالأمر لايعدو كونه ، دون شك، رهاناً أن أكتب عن فرويد دون أن أكون محلِّلاً ولا محلَّلاً وأتناول بالمعالجة تأليف فرويد بوصفه آبداً من أوابد ثقافتنا، بوصفه نصاً تعبّر فيه هذه الثقافة عن نفسها وتُفهم؛ وسيحكم القارىء على ماإذا كان هذا الرهان رهاناً ضائعاً. أما الأدب التحليلي بعد الفرويدية، فإنني استبعدته قصداً، إما لأنه ناجم عن تصحيحات تحملها التجربة التحليلية، التي لا أملكها، على الفرويدية، وإما لأنه يُدخل مفاهيم نظرية جديدة مناقشتها كانت ستبعدني عن المناظرة القاسية مع مؤسس التحليل النفسي وحده. وهذا هو السبب الذي من أجله تناولت بالمعالجة تأليف فرويد وكأنه تأليف مغلق من الآن فصاعداً، وتخليت عن مناقشة المفاهيم الأخرى، إما مفاهيم المنشقين الذين أصبحوا خصوماً -يونغ وأدلر- وإما مفاهيم التلاميذ الذين انشقوا- إيريك فروم،

كارين هورنه، سولّيفان، أو مفاهيم الحواريين الذين أصبحوا مبدعين – ميلاني كلاين، جاك لاكان.

ثم إن هذا الكتاب ليس كتاباً في علم النفس، ولكنه كتاب في الفلسفة. فالمهم بالنسبة لي إنما هو الفهم الجديد للإنسان، الذي أدخله فرويد. إنني أتخذ موقعاً في حملة رولان دالْبيه [1]، أستاذي الأول في الفلسفة، الذي أودّ أن أثني عليه هنا، وهرْبرت ماركوز [2]، وفيليب رييف [3]، وجـ.س.فلوجِلْ [4].

ويتميز عملي من عمل رولان دالبيه في مسألة أساسيه: فلم أعتقد أن بوسع أحد أن يقصر حدود فرويد على اكتشاف ماهو أقل إنسانية في الإنسان؛ فمشروعي مولود من اقتناع معاكس: لأن التحليل النفسي بحق ضرب من تفسير الثقافة إنما يدخل في نزاع مع كل تفسير إجمالي آخر للظاهرة الإنسانية. وأنا على وفاق في ذلك مع المؤلفين الثلاثة الآخرين المذكورين. وأتميز منهم على الأقل بطبيعة شاغلي الفلسفي. فمشكلي مشكل متانة القول الفرويدي. إنه مشكل إبستيمولوجي أولاً: مامعنى التفسير في التحليل النفسي وكيف يتمفصل تفسير علامات الإنسان مع الشرح الاقتصادي الذي يزعم أنه يبلغ جذر الرغبة؟ ثم هو مشكل من الفلسفة التأملية : أي فهم للذات جديد ينجم عن هذا التفسير وأي ذات تقترب من أن تُفهم؟ وهو مشكل ديالكتيكي أيضاً: هل تفسير الثقافة الفرويدي مانع لأي تفسير آخر، وإذا لم يكن مانعاً، فوفق أي قاعدة من قواعد التفكير يمكنه أن يكون منسّقاً مع التفسيرات الأخرى، دون أن يكون محكوماً على العقل ألا يرفض التعصب إلا ليقع في الانتقائية؟ هذه الأسئلة الثلاثة هي الانعطاف الطويل الذي به أستأنف بجهود جديدة ذلك المشكل الذي ظل معلقاً في نهاية كتابي رمزيَّ الشر، أي العلاقة بين ضرب من علم تفسير الرموز و ضرب من فلسفة التفكر المشخَّص.

وكان تنفيذ هذا البرنامج يقتضي أن أفصل قراءة فرويد، الدقيقة بقدر ما يمكن، عن التفسير الفلسفي الذي أقترحه، ويمكن أن يعامل القارىء إذن الكتاب الثاني II بوصفه مؤلَّفاً منفصلاً ويكفي نفسه بنفسه، وحرصت أن أظلّ فيه على اتصال بالنص الفرويدي نفسه، ولهذا الغرض ترجمت مجدداً على وجه التقريب كل النصوص التي أستشهد بها [5]. أما التفسير الفلسفي، فإنه يؤطر قراءتي فرويد وتتقاسمه الأسئلة التي تؤلف إشكالية الكتاب الأول I ومحاولات الحلّ التي تكوّن ديالكتيك الكتاب الثالث [6].

---

(1)– رولان دالْبيه، طريقة التحليل النفسي والنظرية الفرويدية، ديكله دو بروورْ، 1936 «تأليف فرويد هو التحليل الأعمق الذي عرفه التاريخ لما، في الإنسان، هو الأقل إنسانية» المجلد الثاني، ص513. من المصدر المذكور.

(2) – هربرت ماركوز، الإيروس والحضارة، تحقيق فلسفي عن فرويد، بوسطون، 1955، الترجمة الفرنسية، دار نشر مينوي.

(3)– فيليب رييف، فرويد، عقل فيلسوف الأخلاق، لندن، فكتور غولاّنه، 1960.

(4)– جـ. س. فلوجلْ، الإنسان، الأخلاق والمجتمع، 1945، دار نشر بيريغرين، 1962.

(5)– على الرغم من ثقل الأسلوب، صمّمت أن أنكر: 1– النص الألماني في الأعمال الكاملة (ط.ا) لأنه النص الأصلي، 2– الإحالة إلى الطبعة العادية في لندن التي نشير إليها بالحرفين (.س) لأنها الطبعة النقدية الوحيدة، 3– الترجمات الفرنسية الجاهزة، حتى يكون بوسع القارىء أن يعيد وضع الاستشهادات في سياقها ويناقش الترجمات لكل واحدة منها.

(6)– المشكلات الأربعة المذكورة أعلاه تؤلف المستويات الأربعة لهذا الديالكتيك.

الكتاب الأول

الإشكالية: وضع فرويد

الفصل الأول

في اللغة ، في الرمز وفي التفسير

1- التحليل النفسي واللغة

هذا الكتاب، في الأساس، مناظرة مع فرويد.

لماذا هذا الاهتمام بالتحليل النفسي، الذي لاتسوّغه كفاية المحلِّل ولا تجربة المحلَّل؟ فالمرء لايسوّغ أبداً انتقاء كتاب تسويغاً كاملاً؛ أضف إلى ذلك أنّ أي شخص غير حريص على أن يعرض دافعياته ولايضيع في اعتراف، ولأنت واهم إذا حاولت ذلك، ولكن الفيلسوف لايمكنه، بالمقارنة مع أي إنسان آخر، أن يرفض الإدلاء بحججه، وسأفعل ذلك إذ أحدد موقع التقصّي في حقل من الاستفهام أوسع وأربط تفرّد اهتمامي بنحو مشترك في طرح المشكلات.

ويبدو لي أن ثمّة مجالاً تتلاقى فيه ، في أيامنا هذه، كل البحوث الفلسفية، هو مجال اللغة. وفي هذا المجال إنما تتصالب تقصّيات وتْجِنْشتاين، وفلسفة الألسنية لدى الانغليز، والفنيومينولوجيا المتحدّرة من هوسرل، وبحوث هايدغر، وأعمال المدرسة البولتمانية (*) وأعمال مدارس التفسير الأخرى للعهد الجديد، وأعمال التاريخ المقارنة للأديان والأنتروبولوجيا، المنصبة على الأسطورة والطقوس والاعتقاد، والتحليل النفسي أخيراً.

(*) - مدرسة بولتمان (رودولف): بولتمان مفسر ولاهوتي، بروتستانتي وألماني، تأليفه قائم على تفسير العنصر المعجزي في العهد الجديد بغية استخلاص النواة النظرية له «م».

إننا في أيامنا هذه، نبحث عن فلسفة كبيرة للّغة تشرح الوظائف المتعددة لفعل الدلالة الإنساني والعلاقات المتبادلة لهذه الوظائف. فكيف تكون اللغة قادرة على استخدامات متنوعة تنوع الرياضيات والأسطورة، والفيزياء والفن؟ وليس من قبيل المصادفة أننا نطرح هذا السؤال في أيامنا هذه. إننا على وجه الدقة هؤلاء الناس الذين يحوزون ضرباً من المنطق الرمزي، وعلم تفسير، وأنثروبولوجيا وتحليل نفسي، والقادرون، ربما للمرة الأولى، على أن يفهموا مسألة إجمال القول الإنساني وكأنه مسألة واحدة؛ والواقع أن تقدم فروع المعرفة نفسه، المتباينة تباين فروع المعرفة التي ذكرناها، جعل تصدّع هذا القول بيّناً وفاقمه في الوقت نفسه؛ فوحدة الكلام الإنساني تكوّن في أيامنا هذه مشكلاً.

ذلكم هو الأفق الأوسع الذي يرتسم عليه بحثنا. ولا تزعم هذه الدراسة على الإطلاق أن تقدم هذه الفلسفة الكبيرة للغة، التي ننتظرها. وأشك من جهة أخرى أن يكون بوسع إنسان واحد أن يعدّها: فاللايبنزي الحديث الذي لديه الطموح والقدرة على ذلك ينبغي أن يكون عالماً في الرياضات كاملاً، عالماً كلياً في التفسير، ناقداً عاكفاً على عدة فنون ، ومحلّلاً نفسياً جيداً. وربما يكون ممكناً، بانتظار هذا الفيلسوف اللغوي الكامل، أن نكتشف بعض التمفصلات الرئيسة بين فروع المعرفة ذات العلاقة باللغة؛ وفي هذا التقصّي إنما تقصد هذه المحاولة الراهنة أن تسهم.

فأن يكون التحليل النفسي، إذا كانت لديّ الجرأة أن أقول، طرفاً مؤثراً في هذه المناظرة عن اللغة، ذلك أمر أريد أن أحدّده منذ الآن.

فالتحليل النفسي، أولاً، ينتمي إلى زمننا بفعل تأليف فرويد المكتوب، وهو، على هذا النحو، يتوجه إلى المحلّلين وإلى غير المحلّلين؛ وأعلم جيداً أن ضرباً من قراءة فرويد، دون الممارسة، مبتور ويُحتمل ألا يقبض إلا على تميمة (فيتيش)؛ ولكن إذا كانت لهذه المقاربة للتحليل النفسي بالنصوص حدود يمكن للممارسة وحدها أن ترفعها، فإن مزيتها، على العكس، أن تجعلنا منتبهين لجانب كامل من تأليف فرويد يمكن أن تقنّعه الممارسة ويُحتمل أن تفرّط بعلم حريص فقط على أن يشرح مايجري في العلاقة التحليلية. وثمة تأمل في تأليف فرويد يمتاز بأنه يكشف عن قصده الأوسع؛ ولايكمن هذا القصد في تجديد الطب النفسي فحسب، بل في أن يفسر تفسيراً جديداً كلية النتاجات النفسية التي تنتمي إلى الثقافة، من الحلم إلى الدين، مروراً بالفن والأخلاق. وبهذه الصفة إنما ينتمي التحليل النفسي إلى الثقافة الحديثة؛ وهو إنما يعدّل الثقافة إذ يفسّرها؛ وهو إنما يسمها بسمته على نحو دائم إذ يمنحها وسيلة تفكّر.

ويشهد التناوب في تأليف فرويد، تأليفه نفسه، بين التقصّي الطبي ونظرية

الثقافة، على اتّساع المشروع الفرويدي. ومن المؤكد أن في الجزء الأخير من تأليف فرويد إنما توجد النصوص الكبيرة عن الثقافة متراكمة [1]. وينبغي مع ذلك ألا نتصوّر التحليل النفسي ضرباً من سيكولوجيا الفرد انتقلت مؤخراً إلى سوسيولوجيا الثقافة، فثمة فحص للبيبليوغرافيا الفرويدية يبيّن أن النصوص الأولى في الفن والأخلاق والدين تلي تفسير الأحلام [2] خلال زمن قصير، ثم تنمو بصورة موازية للنصوص الكبرى النظرية: محاولات في الميتاسيكولوجيا (1913-1917) ، ماوراء مبدأ اللذة (1920) ، الأنا والهو (1933) [3]. والحقيقة أن علينا أن نعود إلى الوراء عودة أكبر حتى ندرك تمفصل نظرية الثقافة مع نظرية الحلم والعصاب. ففي تفسير الأحلام لعام 1900 إنما بوشر التقارب مع الميثولوجيا والأدب؛ وفيه أن الحلم ميثولوجيا الحالم الخاصة والأسطورة حلم الشعوب المستثار؛ وأن أوديب سوفوكل وهملت شكسبير تابعان للتفسير الذي يتبع له الحلم، ذلك ماكان يقترحه تفسير الأحلام منذ عام 1900. وذلك مايكوّن مشكلاً بالنسبة لنا.

ومهما يكن أمر هذه الصعوبة، فإن التحليل النفسي لايندرج في المناظرة الكبرى المعاصرة عن اللغة بتفسيره الثقافة فقط. وإذ لايقتصر فرويد على أن يجعل الحلم الموضوع الأول لتقصّيه فحسب، بل يجعله نموذجاً- بالمعنى الذي سنناقشه فيما بعد- لكل التعبيرات المقنّعة، البديلة، الخيالية، عن الرغبة الإنسانية، فإنه يدعو إلى البحث في الحلم نفسه عن تمفصل الرغبة واللغة؛ وذلك بأنحاء متعدّدة: أولاً، ليس الحلم المرئي في المنام هو الذي يمكننا تفسيره، بل نصّ سرد الحلم؛ وهذا النص هو الذي يقتضي التحليل أن ينيب منابه نصاً آخر سيكون شبيهاً بكلام الرغبة البدئي؛ وهكذا يتحرّك التحليل من معنى صوب معنى آخر؛ فليست الرغبة أبداً، بوصفها رغبة، هي التي توضع في مركز التحليل، بل لغتها هي الموضوعة. فكيف يتمفصل، في الفرويدية، هذا العلم، علم دلالة الرغبة، مع الديناميك الذي تحدده مفاهيم التفريغ، والكبت، والتوظيف، إلخ، ذلك أمر سنناقشه فيما بعد. ولكن ما يهمنا أن نطرحه منذ البداية إنما هو أن هذا الديناميك - بل علم الطاقة هذا، بل هذا الهيدروليك نفسه، ديناميك الرغبة والكبت، لا يُعلَن إلا في ضرب من علم الدلالة: إن «تقلّبات الدوافع»، حتى نستأنف كلمة من كلمات فرويد، لايمكن بلوغها إلا في تقلبات المعنى. وهنا إنما يكمن السبب

---

(1)- كتاب «مستقبل وهم» مكتوب عام 1927، وكتاب «عسر في الحضارة» عام 1930، وكتاب «موسى والتوحيد» عام 1937 وعام 1939.

(2)- النكتة وعلاقاتها باللاشعور (1905)، أفعال متسلّطة وتمارين دينية (1907)، الهذيان والأحلام في غراديفا جنْسنْ (1907)، المحاولة الصغيرة في الإبداع الأدبي والحلم المستثار (1908)، ذكرى من ذكريات طفولة ليوناردو فنسي (1919)، الطوطم والتابو (1913) على وجه الخصوص.

(3)- تمثال موسى لميكيل أنْج (1914) ، ملاحظات راهنة عن الحرب والموت (1915) ، ذكرى من ذكريات الطفولة في «الخيال والحقيقة» لغوته (1917)، الغرابة التي تثير القلق (1919)، علم النفس الجماعي وتحليل الأنا (1921).

العميق لكل المماثلات بين الحلم والنكتة، بين الحلم والأسطورة، بين الحلم والعمل الفني، بين الحلم و«الوهم» الديني، إلخ. فكل هذه «النتاجات النفسية» تنتمي إلى تحديد المعنى، وذات علاقة بسؤال وحيد: كيف يصدر الكلام عن الرغبة؟ كيف الرغبة تجعل الكلام يخفق وتخفق هي في أن تتكلم؟ هذا الانفتاح الجديد على مجموع الكلام الإنساني، على مايريد الإنسان الراغب أن يقول، إنما هو الذي يمنح التحليل النفسي صفة في المناظرة الكبيرة عن اللغة.

2- الرمز والتفسير

أبوسعنا أن نحدد على وجه الدقة محل اندماج التحليل النفسي في هذه المناظرة الكبيرة؟ بما أننا وجدنا في مبحث كتاب فرويد، الأول الكبير، أصل المشكل، ففي هذا الكتاب أيضاً إنما سنبحث عن بيان أول لبرنامج التحليل النفسي. والحقيقة أننا مانزال في حالة لاتتيح لنا الدخول في هذا الكتاب، فالعنوان نفسه لكتاب Traumdeutug «تفسير الأحلام»، يمكنه أن يقوم مقام الهادي بالنسبة لنا على الأقل، والموضوع المطروح في هذه الكلمة المركبة هو الحلم من جهة والتفسير من جهة أخرى. فلْنتبع كلاً بدوره منحدري هذا العنوان ذي الجانبين. إن على الحلم إذن إنما ينصبّ التفسير: هذه الكلمة- الحلم- ليست كلمة انغلاق، بل كلمة انفتاح، إنها لاتنغلق على ظاهرة هامشية بعض الشيء من الحياة السيكولوجية، على استيهام لياليناء ، على الهذيان شبه الحلمي، بل تنفتح على كل النتاجات النفسية من حيث كونها تماثل الحلم، في الجنون وفي الثقافة، أياً كانت درجة هذه القرابة ومبدأها؛ فمع الحلم يطرح ماكنت قد سميته منذ قليل علم الدلالة للرغبة؛ والحال أن علم الدلالة هذا يدور حول مبحث مركزي إذا صح القول: إنني أتقدم، بصفتي إنسان الرغبة، مقنّعاً واللغة محرّفة أول الأمر وعلى الأغلب: إنها تقصد أن تقول شيئاً يختلف عما تقول، فلها معنى مزدوج، إنها ملتبسة. ويَندرج الحلم ومماثلاته على هذا النحو في منطقة من اللغة تعلن عن نفسها أنها محلّ الدلالات المعقدة حَيث معنى آخر يظهر ويحتجب معاً في معنى مباشر؛ فلْنسمِّ هذه المنطقة ذات المعنى المزدوج رمزاً، إذ نرجيء مناقشة هذا التكافؤ إلى مابعد.

والحال أن هذا المشكل، مشكل المعنى المزدوج، غير خاص بالتحليل النفسي: ففينومينولوجيا الدين تعرفه أيضاً، والرموز الكونية الكبرى للأرض، والسماء، والمياه والحياة، والأشجار، والحجارة، وهذه القصص الغريبة عن أصل الأشياء ونهايتها، قصص هي الأساطير، خبزها اليومي أيضاً. والحال أن الأساطير ،والطقوس، والمعتقدات ليست، من حيث أن الفينومينولوجيا هي التي تدرسها

وليس التحليل النفسي، حكايات رمزية، ولكنها أسلوب هدفه بالنسبة للإنسان أن يضع نفسه في علاقة مع الواقع الأساسي، أياً كان هذا الواقع. وليست فينومينولوجيا الدين، أول الأمر، إخفاء الرغبة في المعنى المزدوج؛ إنها لاتعرف الرمز أول الأمر بوصفه تحريف اللغة؛ فهو، بالنسبة لها، ظهور شيء آخر يبرز في المحسوس، – في الخيال، في الحركة، في العاطفة، – والتعبير عن قاع يمكننا أن نقول أيضاً إنه يبين ويحتجب. وما يبلغه التحليل النفسي أول الأمر بوصفه تحريف معنى أوّلي يلتصق بالرغبة، تبلغه فينومينولوجيا الدين أول الأمر بوصفه ظهور قاع، أو، حتى نهجر الكلمة في الحال، مع احتمال أن نناقش فحواها وصحتها، بوصفه تجلي مقدس.

وترتسم دفعة واحدة داخل المناظرة اللغوية الكبرى مناظرة محدودة، بالتأكيد، مادامت لاتعرّض النظام الأساسي للغات المتواطئة إلى الخطر، ولكنها مناظرة كبيرة تشمل مجموع التعبيرات ذات المعنى المزدوج؛ ويرتسم في الحال أسلوب هذه المناظرة وينعقد السؤال الأساسي: هل ظهور –احتجاب المعنى المزدوج هو دائماً إخفاء ماتقصد الرغبة أن تقول، أم هل يمكنه أن يكون في بعض الأحيان ظهوراً، تجلّي ضرب من المقدس؟ وهل هذا البديل نفسه واقعي أم وهمي، مؤقت أم نهائي؟ ذلكم هو السؤال الذي يتردّد خلال هذا الكتاب.

فلْنستمرّ في الكشف عن تخوم المشكل، قبل أن نعدّ، في الفصل القادم، مصطلحات المناظرة ونرسم طريقة حلها رسماً أولياً.

ولْنعدْ إلى عنوان كتاب تفسير الأحلام ولنتابع المنحدر الآخر من هذا العنوان الرائع. إنه لايقول علماً على وجه العموم، بل يقول تفسيراً، على نحو بيّن. فالكلمة مختارة عن قصد وتجاورها مع موضوع الحلم مفعم بالمعنى هو نفسه. وإذا كان الحلم يدلّ –دلالة الجزء على الكل– على كل منطقة التعبيرات ذات المعنى المزدوج، فإن مشكل التفسير يدل بالتبادل على فهم المعنى المنسّق على وجه الخصوص مع التعبيرات المشكّكة، فالتفسير إنما هو فهم المعنى المزدوج.

وهكذا يتوضح محل التحليل النفسي في الدائرة الواسعة للغة: إنه، في وقت واحد، محل الرموز أو المعنى المزدوج والمحل الذي تتواجه فيه أساليب التفسير المختلفة. وسنسمّي من الآن فصاعداً هذه المنطقة الأوسع من التحليل النفسي، ولكنها الأضيق من نظرية اللغة الكلية التي تقوم مقام الأفق بالنسبة لها، «حقل علم الكشف»؛ ونحن سنفهم دائماً علم التفسير أنه نظرية القواعد التي تشرف على تفسير، أي تفسير نص مفرد، أو مجموعة من العلامات التي يمكننا اعتبارها نصاً (ونحن سنفصح فيما بعد عن رأينا في هذا المفهوم للنصّ، وعن امتداد مفهوم

التفسير على كل العلامات التي تماثل نصاً).
وإذا كانت التعبيرات ذات المعنى المزدوج تؤلف المبحث المفضّل لهذا الحقل إذن، حقل علم التفسير، فإنه سرعان مايبدو أن مشكل الرمز إنما سيندرج في فلسفة اللغة بواسطة فعل التفسير.
ولكن هذا القرار الأوّلي يثير، إذ يتمفصل مشكل الرمز ومشكل التفسير أحدهما عن الآخر، مجموعة من الأسئلة النقدية أود أن أطرحها في مدخل هذا الكتاب،و لن تكون هذه الأسئلة محلولة في هذا الفصل، وستظل مفتوحة حتى النهاية. والسبب في الواقع أن هذا التمفصل يكوّن مشكلاً من مشكلات علم التفسير، واحداً ووحيداً؛ ولكنه يقرر في الوقت نفسه تعريف الرمز وتعريف التفسير. وذلك على وجه الضبط أمر لايمضي من تلقاء نفسه، فاللبس الأقصى في قاموس هذه المواد يقتضي الحسم، يقتضي التصميم والتمسك به؛ ولكن هذا التصميم يُشرك فلسفة كاملة ينبغي توضيحها؛ وقرارنا يكمن في أن نحدّد حدوداً، أي أن يضع كل من مفهومي الرمز والتفسير حدوداً للآخر. وفي رأينا أن الرمز تعبير ألسني ذو معنى مزدوج يتطلب تفسيراً، والتفسير عمل من أعمال الفهم ينشد أن يفكك معنى الرمز. وستنصبّ المناقشة النقدية على مشروعية البحث عن المعيار الدلالي للرمز في بنية المعنى المزدوج القصدية وعلى مشروعية اعتبار هذه البنية هي الموضع المفضّل للتفسير. وذلك هو على وجه الضبط موضع التساؤل في قرارنا تحديد حقل الرمز وحقل التفسير أحدهما بالآخر.
وسنضع أيضاً بين هلالين (أي نعلّق)، في المناقشة التي ستلي للتوّ، ذلك النزاع الذي يجعل، في قراءة أولى على الأقل ، تفسير التحليل النفسي وكل التفسيرات المدرَكة بوصفها رفع القناع، ورفع التضليل، وتقليص الأوهام، من جهة، ومن جهة ثانية ذلك التفسير المدرك أنه جنيٌ جديد للمعنى وإحياؤه، أقول يجعل هذين التفسيرين متعارضين؛ وليس المقصود هنا سوى أن نتعرّف تخوم الحقل الخاص بكلمة التفسير؛ وليس ثمة شك في أن مناقشة تقع إلى جانب هذا النزاع تظلّ مجرّدة وصورية. ولكن المهم أول الأمر ألا نضفي الصفة المسرحية على هذه المناظرة وأن نبقيها في الحدود الدقيقة لتحليل دلالي يجهل التقابل بين التحريف والكشف.

3- من أجل نقد للرمز

فلنتناول المسألة من جانب الرمز. ثمة استخدامات للكلمة غير مناسبة انتشرت، تستدعي قراراً يعتمد على الاستدلال. والتعريف الذي أقترحه يقع بين تعريفين، أحدهما واسع جداً، والآخر ضيّق جداً، سنناقشهما الآن. أضف إلى ذلك أن هذا

التعريف يتميز كلياً من تصور الرمز في المنطق الرمزي؛ وليس بوسعنا أن نشرح هذا الاختلاف الثالث إلا بعد أن نعدّ مشكل علم التفسير ونحدّد موقع هذا المشكل في منظور فلسفي أوسع[4].

فالتعريف الواسع جداً هو التعريف الذي يجعل «الوظيفة الرمزية» كما هي الوظيفة العامة للوساطة التي بها يبني الفكر، الوعي، كل عوالمه، عوالم الإدراك والقول؛ وهذا التعريف، كما نعلم، تعريف إرْنسْت كاسّيرر في كتابه، فلسفة الأشكال الرمزية. وليس أمراً قليل الأهمية بالنسبة لحديثنا أن الغرض الواضح لكاسّيرر، الذي توحيه فلسفة كانْت، هو تحطيم إطار الطريقة المتعالية الضيق جداً، طريقة ظلت سجينة نقد المبادئ في الفلسفة النيوتونية، وفحص كل الفاعليات التأليفية وكل ممالك إضفاء الموضوعية التي تقابلها. ولكن هل من المشروع أن نسمّي رمزية هذه «الأشكال» المختلفة من التأليف، التي يتحدّد فيها الموضوع بالوظيفة، وهذه القوى التي تنتج كل منها وتطرح عالماً؟

فلْننصف كاسّيرر: إنه الأول الذي طرح المشكل الخاص بضمّ أجزاء اللغة. ويحدّد مفهوم الشكل الرمزي سؤالاً، قبل أن يكوّن جواباً: سؤالاً مفاده: لماذا تركيب كل «الوظائف التي تقوم بالوساطة» في وظيفة وحيدة يسمّيها كاسّيرر الرمزي؟ ويدّل «الرمزيّ» على القاسم المشترك لكل أساليب إضفاء الموضوعية، ومنح الواقع معنى.

ولكن لماذا يسمّي هذه الوظيفة «الرمزي»؟

للتعبير أول الأمر عن السمة الكلية التي يتصف بها الانقلاب الكوبرنيكي الذي أناب مسألة إضفاء الموضوعية بفعل وظيفة الفكر التأليفية مناب مسألة الواقع، كما يمكنه أن يكون في ذاته. فالرمزي إنما هو وساطة الفكر الكلية بيننا وبين الواقعي؛ ويقصد الرمزيّ أن يعبّر قبل كل شيء عن نفي صفة المباشرة عن إدراكنا الفكري للواقع. واستخدامه في الرياضيات، في الألسنية، وتاريخ الأديان، يبدو أنه يؤكد اتجاه هذه الكلمة نحو استخدام كلّي أيضاً.

أضفْ إلى ذلك أن كلمة رمزيّ تبدو أنها مناسبة جداً للدلالة على الأدوات الثقافية لإدراكنا الواقع فكرياً: اللغة، الدين، الفن، العلم؛ فمهمة فلسفة للأشكال الرمزية أن تكون الحَكَم في الادّعاءات بالمطلق لكل وظيفة من الوظائف الرمزية والنقائض المتعدّدة لمفهوم الثقافة الذي ينجم منها.

وتعبّر كلمة رمز أخيراً عن التبدّل الذي يطرأ على نظرية للمقولات– مكان، زمان، سبب، عدد، إلخ– عندما تفلت من التحديدات التي تفرضها مجرّد إبستيمولوجيا وتنتقل من نقد العقل إلى نقد الثقافة.

(4)– انظر فيما بعد، الفصل الثالث.

ولا أنكر مزايا هذا الاختيار، وأنا أقل نكراناً لمشروعية مشكل كاسّيرر، مع أن التعالي الكانْتي الذي يستمرّ في التحكّم بمفاهيم إضفاء الموضوعية، والتأليف، والواقع، يؤذي في رأيي عمل الوصف والتصنيف للأشكال الرمزية. وهذا المشكل الذي سمّاه كاسّيرر بلفظ الرمزيّ، ذكرناه منذ البدء: إنه مشكل وحدة اللغة وتمفصل وظائفها المتعدّدة في إمبراطورية وحيدة هي إمبراطورية القول. ولكن هذا المشكل يبدو لي أن مفهوم العلامة أو الوظيفة الدالّة يَسمها بسمات أساسية على نحو أفضل [5]. فكيف يمنح الإنسان معنى وهو يحشو محسوساً بمعنى، ذلكم هو مشكل كاسّيرر.

أيكون المقصود إذن خصومة بين كلمات؟ لا أعتقد ذلك، فرهان هذه المناقشة المصطلحية إنما هو نوعية المشكل التفسيري ، وإذ وحّد كاسّيرر كل وظائف الوساطة تحت عنوان الرمزيّ، فقد منح هذا المفهوم سعة تساوي سعة مفهومي الواقع من جهة، والثقافة من جهة أخرى؛ وهكذا يتبدّد تمييز أساسي يكوّن في نظري خط قسمة حقيقي: بين التعبيرات المتواطئة والتعبيرات المتعدّدة المعاني. وهذا التمييز هو الذي يخلق المشكل التفسيري. وستتكفّل الفلسفة الألسنية الأنغلوساكسونية أن تذكّرنا بقسمة الحقل الدلالي هذه. فإذا سمّينا الوظيفة الدّالة في مجموعها رمزياً، فلم يعد لدينا كلمة لنسمي هذه الفئة من العلامات التي يستدعي تركيبها القصدي قراءة معنى آخر في المعنى الأول، الحرفي، المباشر. وبدا لي أن مشكل وحدة اللغة لم يكن يمكنه أن يُطرح على نحو صحيح قبل أن يمنح قواماً فئة من التعبيرات تشترك في أنها تحدّد معنى مباشراً في معنى غير مباشر وبواسطته وتستدعي على هذا النحو شيئاً شبيهاً بفكّ الرموز، وباختصار، تستدعي تفسيراً بالمعنى الدقيق للكلمة. فإرادة قول شيء يختلف عما يُقال، تلكم هي الوظيفة الرمزية.

فلنتقدّمْ بعض التقدّم في التحليل الدلالي للعلامة والرمز. ففي كل علامة ناقل حسّي هو حامل الوظيفة الدّالة التي تنتهي إلى أنها صالحة لشيء آخر. ولكنني لن أقول إنني أفسر العلامة الحسّية عندما أفهم ماتقول. فالتفسير يُحال إلى بنية قصدية من الدرجة الثانية تفترض أن معنى أول يتكون حيث يكون شيء منشوداً بصفة أولى، ولكن حيث يحيل هذا الشيء إلى شيء آخر لاينشده إلا هو.

ومايمكنه أن يفتح سبيلاً للبْس إنما هو أن في العلامة ثنائية أو بالحري ثنائيين اثنين من العوامل التي يمكن أن نعتبرها كل مرة أنها تؤلّف وحدة الدلالة؛ فثمة أول

(5)- يقول كاسّيرر نفسه ذلك: مفهوم الرمز «يغطّي كلية الظاهرات التي تجعل إنجاز معنى في شيء محسوس أمراً جلياً بأي شكل من الأشكال، وكل السياقات التي يتمثّل فيها معطى من المعطيات الحسية، أياً كان نموذج وجوده، بوصفه اندماجاً خاصاً، بوصفه مظهر دلالة وتجسيداً لها». فلسفة الأشكال الرمزية، III، ص. 109 . مذكور في هامبورغ، الرمز والواقع، نجْهوف، 1956 . ص. 59.

الأمر ثنائية بنية العلامة الحسّية والدلالة التي تحملها (بنية الدالّ والمدلول في مصطلحات فرديناند دو سوسّور)، ويوجد، فضلاً عن ذلك، الثنائية القصدية للعلامة (الحسّية والروحية معاً، دالّ ومدلول) والشيء أو الموضوع المسمّى. وبالعلامة الألسنية، المتواضع عليها والمؤسَّسة، إنما تبلغ هذه الثنائية المزدوجة، البنيوية والقصدية، تمام ظهورها؛ فالكلمات من جهة، المختلفة من الناحية الصوتية بحسب الألسن، تحمل دلالات متماثلة، وهذه الدلالات، من جهة ثانية، تجعل العلامات الحسية صالحة لشيء تعيّنه؛ ونقول إن الكلمات تعبّر، بصفتها الحسّية، عن الدلالات وإنها، بفضل دلالتها، تعيّن شيئاً من الأشياء. فكلمة «فعل الدلالة» تشمل هذين الثنائيين من التعبير والتعيين.

وليست هذه الثنائية هي المقصودة في الرمز؛ إنها من درجة عليا. إنها ليست ثنائية العلامة الحسية والدلالة، ولا ثنائية الدلالة والشيء، ثنائية لا تنفصل مع ذلك عن الثنائية السابقة. إنها تنضاف وتتنضّد على السابقة بوصفها علاقة المعنى بالمعنى؛ فهي تفترض علاقات لها من قبلُ معنى أوّلي، حرفي، ظاهر، وتحيل بهذا المعنى إلى معنى آخر. إنني أقصر إذن عن قصد مفهوم الرمز على التعبيرات ذات المعنى المزدوج أو المتعدّد التي يكون تركيبها الدلالي متلازماً مع عمل التفسير الذي يوضّح معناها الثاني أو معانيها المتعدّدة.

وإذا كان هذا التحديد يبدو أول الأمر أنه يحطّم الوحدة التي لمحها كاسّيرر بين كل الوظائف الدالّة، فإنه يساعد في استخلاص وحدة فرعية، ينبغي لمشكل كاسّيرر أن يُستأنف انطلاقاً منها بجهد جديد.

فلْنحاول أن نقدم نظرة بانورامية لمناطق انبعاث الرمز المتصوّر على هذا النحو. صادفت من جهتي هذا المشكل للرمز في الدراسة الدلالية التي خصّصتها للاعتراف بالشر. ولاحظت أنه لاوجود لقول مباشر عن الاعتراف، بل لاحظت أن وسيلة الاعتراف بالشر، سواء أكان الشر المعانى أم الشر المقترف، تعبيرات غير مباشرة، مقتبسة من الدائرة اليومية للتجربة، لها هذه السمة التي تلفت النظر، سمة كونها تعيّن بالتماثل تجربة أخرى سنسمّيها مؤقّتاً تجربة المقدّس. وهكذا فإن صورة اللطخة في الشكل القديم من الاعتراف- اللطخة التي نزيلها، نغسلها، نمحوها-، تعني بالتماثل الدَنَس بوصفه وضع الآثم في المقدس. فأن يكون ذلك تعبيراً رمزياً، أمر تؤكّده بالتنافس تعبيرات التطهير والسلوكات المقابلة؛ وأي سلوك من هذه السلوكات لايرتدّ إلى مجرد غسيل مادي؛ فكلّ منها تحيل إلى الأخرى دون أن تستنفد معناها في حركة مادية؛ إن الحرق، والبصق، والطمر، والغسيل، والطرد: كلها سلوكات تتساوى أو ينوب بعضها مناب بعضها الآخر، إذ تدلّ في

الوقت نفسه على شيء آخر، أي إحياء النزاهة والطهارة. فكل التغيّرات التي تطرأ على عاطفة الشر وتجربته، يمكن أن تؤرّقها تغيرات دلالية: إنني بيّنت كيف يمرّ المرء على هذا النحو، حين ينتقل إلى معيش الخطيئة والإثمية، بمجموعة من الدرجات الرمزية التي تؤرّقها صور الانحراف، والدرب المنحني، والتيهان، والعصيان، ثم بصورة العبء، والحمل، والخطيئة، وأخيراً بصورة العبودية التي تشملها كلها.

وليست هذه الحلقة من الأمثلة ذات علاقة أيضاً إلا بمنطقة واحدة من مناطق انبعاث الرمز، الأكثر قرباً من التفكير الأخلاقي وتؤلّف ما يمكننا إن نسمّيه القَدَرية؛ وإلى هذه الرمزية تنضاف دون مشقّة سيرورة كاملة من التفكّر تقود إيضاً إلى القديس أوغسطين ولوثر بقدر ما تقود إلى بيلاج أو سبينوزا. وسأبين من جهة أخرى الخصوبة الفلسفية لهذه السيرورة. وما يعنيني في هذا الكتاب الحالي ليست الخصوبة لضرب من الرمزي الخاص، بل تركيب الرمز الذي يبين في هذا الرمزيّ. وأقول، بعبارة أخرى، إن الرهان ليس مشكل الشر هنا، بل إبستيمولوجيا الرمز.

وينبغي لنا، حتى نفلح في أن نعرض هذه الإبسْتيمولوجيا عرضاً جيداً، أن نوسّع قاعدة انطلاقنا ونعدّد بعض المراكز الأخرى لبروز الرمز. وهذا الدرب الاستقرائي هو الوحيد المتاح لبداية البحث، بما أن المسألة تكمن على وجه الدقة في معرفة مفادها ما هي البنية المشتركة بين هذه المظاهر المتنوعة للفكر الرمزي. فالرموز التي استرشدنا بها هي الآن ذات إعداد كبير على المستوى الأدبي؛ إنها الآن على درب التفكّر؛ إن رؤية أخلاقية أو مأساوية، وحكمة أو لاهوت، بدأت من قبلُ تجتذبها. ونحن سنميّز، إذ نعود إلى أشكال من الرمز أقلّ إعداداً، ثلاثة أنواع مختلفة منها ليست وحدتها مرئية بصورة مباشرة مع ذلك.

ألمعنا سابقاً إلى تصوّر الرمز في فينومينولوجيا الدين لدى فان ديرلييو، وموريس لنْهارْد، ومرْسيا إلياد، على سبيل المثال. وتؤلف هذه الرموز، المرتبطة بالطقوس والأساطير، لغة المقدّس، وكلمة «الظهورات المقدسة»؛ وسواء نظرنا في رمزية السماء، بوصفها وجهاً من وجوه العالي جداً واللامحدود، القويّ والثابت، العاهل والحكيم، أو نظرنا في رمزية النبات الذي يولد ويموت ويُبعث من جديد، أو رمزية الماء، الذي يهدّد، وينظّف أو ينعش، فإن هذه الظهورات الإلهية أو ظهورات المقدس مصدر لا ينفد من تكوين الرموز. ولكن لنكن على حذر، فهذه الرموز لا تندرج إلى جانب اللغة، بوصفها قيم تعبير مباشر، ملامح مدركة بصورة مباشرة؛ إن هذه الوقائع إنما تأخذ بعداً رمزياً في عالم القول. ومع أن عناصر الكون هي التي تحمل الرمز – السماء، والأرض، والماء، والحياة، الخ–، فالكلام –كلام التكريس، التضرّع، الشرح الأسطوري– هو الذي يقول التعبيرية الكونية بفضل ازدواج

المعنى لـ كلمات الأرض، والسماء، والماء والحياة، الخ. فتعبيرية العالم تأتي إلى اللغة بواسطة الرمز بصفته ذا معنى مزدوج.

ولا يمضي الأمر على نحو مختلف في المنطقة الثانية لانبعاث الرمز، منطقة الحلمي، إذا سمّينا بهذه الكلمة أحلام نهاراتنا ولياليا. فالحلم، كما نعلم، الرواق الملكي للتحليل النفسي. والحلم هو الذي يشهد، إذا وضعنا جانباً كل مسألة المدرسة التحليلية، أننا نريد باستمرار قول شيء يختلف عمّا نقوله؛ وثمة معنى ظاهر لا ينفكّ أبداً يحيل إلى معنى خفيّ؛ وذلك أمر يجعل من كل نائم شاعراً. ويعبّر الحلم، من وجهة النظر هذه، عن أركيولوجيا الحالم، التي تتطابق في بعض الأحيان مع أركيولوجيا الشعوب، وهذا هو السبب الذي من أجله يقصر فرويد[6] ، مفهوم الرمز على المباحث الحلمية التي تكرّر الميثولوجيا. ولكن الأسطوريّ والحلميّ يشتركان، حتى إذا لم يتطابقا، في بنية المعنى المزدوج هذه؛ والحلم بوصفه مشهداً ليلياً غير معروف لنا؛ ولا نبلغه إلا بسرد المستيقظ؛ وهذا السرد هو الذي يفسّره المحلل النفسي؛ وإليه يعود أمر مفاده أن ينيب مناب هذا السرد نصاً آخر هو في نظره فكرة الرغبة، ما قد تقوله الرغبة في تشخيص (تجسيد) [*] دون قسر؛ وينبغي لنا أن نسلّم، وهذا المشكل سيشغلنا طويلاً، أن الحلم قريب من اللغة في ذاته، لأنه يمكن أن يُروى ويُحلل ويُفسّر.

والمنطقة الثالثة لانبعاث الرمز هي الخيال الشعري. وكان بوسعي أن أبدأ به؛ إنه هو الذي نفهمه مع ذلك فهماً أقلّ دون أن نعرّج على الكوني والحلمي. وقيل قولاً سريعاً جداً إن الخيال هو القدرة على تكوين الصور؛ وهذا القول غير صحيح إذا فهمنا الصورة أنها تمثّل شيئاً غائباً أو غير واقعي، وأنها أسلوب لنجعل به الشيء هناك، في مكان، أو في لا مكان، حاضراً –أي لنحضره؛ فالخيال الشعري لا يرتدّ على الإطلاق إلى هذه القدرة على رسم صورة شخصية ذهنية لغير الواقعي؛ وتقوم الصور ذات الأصل الحسي، على سبيل الحصر، مقام الناقل والمادة للقوة اللفظية التي يعيد إلينا الحلمي والكوني بعدها الحقيقي. والصورة الشعرية، كما يقول باشلار: «تضعنا في أصل الموجود المتكلّم»؛ ويقول أيضاً: إن الصورة الشعرية «تصبح موجوداً جديداً للغتنا، وهي تعبّر عنا إذ تجعلنا ما تعبّر عنه» [7]. وهذه الصورة –الكلمة، التي تتجاوز الصورة– التمثيل، إنما هي الرمز.

(6)– انظر فيما بعد القسم الثاني، الفصل الثالث، مناقشة المفهوم الفرويدوي للحلم الرمزي.
(*)– prosopopée: تشخيص.
(7)– غاستون باشلار، فن الشعر المكاني، ص.7.

فمشكل الرمز ساوى مشكل اللغة ثلاث مرات. وليس ثمة رمزيّ قبل الإنسان الذي يتكلم، ولو أن قوة الرمز متجذِّرة فيما هو أعمق، في تعبيرية الكون، في قصد القول لدى الرغبة، في تنوّع الذوات الخيالي. ولكن الكون، والرغبة، والمتخيّل، إنما تبلغ الكلام في اللغة كل مرة. ومن المؤكد أن المزمور يقول: «السماوات تروي مجد الله»؛ ولكن السماوات لا تتكلّم، أو هي، بالحري، تتكلّم بواسطة النبي، تتكلم بالنشيد، تتكلم بالشعائر، ولابدّ دائماً من كلام لنستعيد العالم ونتصرف بحيث يصبح ظهوراً مقدّساً؛ كذلك الحالم، في حلمه الخاص، مغلق على كل شيء؛ ولا يبدأ في أن يطلعنا على ما يجري إلا عندما يقصّ حلمه؛ وهذا السرد هو الذي يكوّن مشكلاً، شأنه شأن نشيد المزمور. فالشاعر هو الذي يبيّن لنا عندئذ ولادة الكلمة، بوصفها كانت مطمورة في ألغاز الكون والنفس. وقوة الشاعر تكمن في أن يبيّن الرمز حين «يضع الشعر اللغة في حالة الانبعاث»، حتى نتكلم أيضاً كباشلار [8]، بدلاً من أن تثبّته الطقوس والأساطير في استقراره الهيري [*] ويغلق عليه الحلم متاهة الرغبة حيث يفقد الحالم خيط قوله الممنوع والمشوّه.

وبهدفٍ مفاده أن أمنح هذه المظاهر المبعثرة للرمز قواماً ووحدة إنما عرّفته ببنية دلالية مشتركة، هي بنية المعنى المزدوج. فثمة رمز عندما تنتج اللغة علامات ذات درجة مركّبة حيث المعنى، غير المكتفي بأن يدلّ على شيء، يدلّ على معنى آخر لا يمكن بلوغه إلا بما ينشد وفي ما ينشد.

وهنا إنما استهوانا تعريف يُحتمل هذه المرة أن يكون ضيّقاً جداً. فبعض الأمثلة التي ضربناها هي التي أوحته إلينا. ويكمن هذا التعريف في وصف الرباط بين المعنى والمعنى، في الرمز، بالمماثلة. ألا يوجد، إذا استأنفنا أمثلة رمزيّ الشر، بين اللطخة والدَنَس، بين الانحراف والخطيئة، بين الوِزر والخطأ، مماثلة قد تكون على نحو من الأنحاء مماثلة الفيزيائي والوجودي؟ ألا توجد أيضاً مماثلة بين لا محدودية السماء ولا نهائية الوجود، أياً كان ما يدلّ عليه ذلك؟ أليست المماثلة موجودة في جذر «التوافقات» التي يتغنّى بها الشاعر؟ أليس لهذا التعريف سلطان الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة وفلسفات مماثلة الوجود؟

ومن المؤكد أن المماثلة التي تصنع معنى وقوة كثير من الرموز لا ترتدّ على الإطلاق إلى نموذج من الأدلة كالاستدلال بالقياس، أي، بالمعنى القوي، الاستدلال بالرابع المتناسب: نسبة آ إلى ب تساوي نسبة جـ إلى د. فالمماثلة التي يمكنها أن توجد بين المعنى الثاني والمعنى الأول ليست علاقة يمكنني أن أضعها أمام النظر

(8) غاستون باشلار، مصدر مذكور سابقاً، ص. 10.

(*)- الهيري نسبة إلى الكتابة الهيرية، وهي تسمية أطلقها الإغريق على نظام من الكتابة لدى المصريين القدماء «م».

وأفحصها من الخارج، إنها ليست دليلاً، بل علاقة تلازم ألفاظها، إذ لا تصلح على الإطلاق لضرب من التقعيد الصوري. إن المعنى الأول ينقلني، ويوجّهني نحو المعنى الثاني، والمعنى الرمزي يتكوّن في المعنى الحرفي وبه، معنى حرفي يُجري المماثلة حين يعطي المماثل؛ والرمز، على خلاف تشابه يمكننا فحصه من الخارج، هو حركة المعنى الأوّلي نفسها، المعنى الذي يقرّبنا قصداً من المرموز إليه، دون أن يكون بمقدورنا أن نسود التشابه من الناحية الفكرية.

ولا يكفي هذا التصويب مع ذلك لمفهوم المماثلة حتى يشمل كل الحقل الخاص بعلم التفسير. وربما أعتقد بالحري أن المماثلة ليست سوى علاقة من العلاقات المستخدمة بين المعنى الظاهر والمعنى الكامن. فالتحليل النفسي، كما سنرى، اكتشف تنوّعاً من أساليب الإعداد التي تندرج بين المعنى الظاهر والمعنى الكامن. وعمل الحلم أكثر تعقيداً على نحو فريد من الدرب الكلاسيكي، درب المماثلة، كذلك شجب نيتشه وماركس كثيراً من ضروب الخداع والتزوير في المعنى. فكل مشكلنا التفسيري، كما سنقول في الفصل القادم، ناشئ من هذا الإمكان المزدوج لعلاقة تماثلية بريئة على نحو من الأنحاء أو لتحريف مراوغ، إذا كنت جريئاً على القول. وقطبية الرمز هذه هي التي ستشغلنا في مناقشة تفسير التحليل النفسي. وحسبنا أن نكون قد لمحنا هذه القطبية مرة حتى نبحث عن تعريف للرمز أضيق من الوظيفة الرمزية التي اقترحها كاسّيرَرْ وأوسع من المماثلة في الموروث الأفلاطوني والرمزية الأدبية.

ولتسوية هذا التنافر بين تعريف «طويل» جداً وتعريف «قصير» جداً إنما أقترح تحديد حقل التطبيق لمفهوم الرمز بالإحالة إلى فعل التفسير. وسأقول إن الرمز موجود حيث يصلح التعبير الألسني بمعناه المزدوج أو معانيه الكثيرة لعمل التفسير. فما يسبب هذا العمل إنما هو بنية قصدية لا تكمن في علاقة المعنى بالشيء، بل في شكل للمعنى، في علاقة المعنى بالمعنى، علاقة المعنى الثاني بالمعنى الأول، سواء أكانت هذه العلاقة مماثلة أم لا، وسواء كان المعنى الأول يخفي المعنى الثاني أو يبيّنه. وهذا التركيب هو الذي يجعل التفسير ممكناً، مع أن حركة واحدة فعلية من التفسير تجعله ظاهراً.

وهذه المقاربة المزدوجة للرمز بتعريف «طويل» جداً وتعريف «قصير» جداً تحيلنا إلى سؤال سيكوّن موضوع الدراسة التالية: ما التفسير؟ إننا لمحنا التنافر الداخلي في هذا السؤال آنفاً. فلإحالة الرمز إلى ذكاء علم التفسير دلالة فلسفية على الأقل، أودّ أن استخلصها في نهاية هذا التقصّي الأول.

وبالتفسير، كنا قد قلنا فيما سبق، إنما يندرج مشكل الرمز في مشكل اللغة،

مشكلها الأوسع. والحال أن هذا الرباط بالتفسير غير خارجي بالنسبة للرمز، وليس مضافاً إليه كفكرة تأتي بالمصادفة. ومن المؤكد أن الرمز «لغز» بالمعنى الإغريقي للكلمة، ولكن هيراقليت يقول: «السيد الذي مهبط وحيه في دلْف لا يتكلم، ولا يخفي، إنه يدلّ». فاللغز لا يعوق الذكاء، ولكنه يثيره،؛وثمة شيء في الرمز ينبغي رفع غطائه، وفكّ ارتباطه؛ إن المعنى المزدوج على وجه الدقة، ما ينشده المعنى الثاني قصداً في المعنى الأول وبه، هو الذي، على وجه الدقه، يثير الذكاء؛ وأمكنني أن أبيّن، في التعبيرات المجازية للقدرية، تعبيرات تكوّن الاعتراف، أن علاوة المعنى نفسها، بالنسبة للتعبير الحرفي، هي التي تحرّك التفسير: وهكذا يستهدف التائب عفوياً، في الرمزية الأعتق، معنى الدنس في معنى اللطخة؛ ويمكننا الكلام على سذاجة رمزية لنصف هذه الطريقة في العيش في المماثلة وبها دون أن يُعترف بهذه المماثلة أنها بنية دلالية متمايزة؛ ولكن هذه السذاجة هي في درب التفسير منذ الأصل، بمقتضى انتهاك المعنى بالمعنى، في قلب البنية الرمزية نفسه؛ وأقول بألفاظ عامة: كل أسطورة تنطوي على لوغوس كامن ينبغي أن يُرفع الحجاب عنه. وهذا هو السبب الذي من أجله لا يوجد رمز دون بداية تفسير؛ وحيث يوجد إنسان يحلم، يتنبّأ، يشعر، ثمة آخر ينهض ليفسّر؛ فالتفسير ينتمي عضوياً إلى التفكير الرمزي ومعناه المزدوج.

وتطمئننا هذه الدعوة إلى التفسير الناشئ من الرمز أن تفكيراً في الرمز ذا علاقة بفلسفة للغة بل وللعقل، كما سنحاول أن نبيّن عندما سنقارن معنى الرمز في علم التفسير بمعنى الرمز في المنطق الرمزي؛ وهذا الرمز يغلّف علم دلالة خاصاً، ويثير فاعلية فكرية من قراءة الشيفرة وفهم معناه الخفي. والرمز، الذي لا يقع على الإطلاق خارج منطقة اللغة، يرفع العاطفة إلى مستوى تمفصل المعنى؛ وهكذا بدا لنا الاعتراف وكأنه كلام يقتلع العاطفة من كتامتها الخرساء؛ فكل التبدلات في العاطفة يمكن أن تؤرّفها تبدّلات دلالية؛ وليس الرمز ضرباً من اللالغة؛ والقطيعة بين اللغة المتواطئة واللغة ذات المعاني المتعدّدة تمرّ عبر امبراطورية اللغة. إنه العمل الذي ربما لا ينتهي، عمل التفسير الذي يكشف عن هذا الغنى، عن هذا التحديد المتضافر العناصر للمعنى، ويجعل انتماء الرمز للقول الكامل بيّناً.

وحانت لحظة القول ما التفسير وكيف يندرج تفسير التحليل النفسي في نزاع التفسيرات.

ولن يكون بوسعنا أن نستأنف، إلا في نهاية هذه اللمحة الأولى التي سنلقيها على الذكاء التفسيري، ذلك المشكل الذي تركناه معلّقاً، مشكل طبيعة القول المزدوجة، المتواطئة والمشكّكة، وسيكون بوسعنا أن نقابل بين الرمز وفق علم التفسير والرمز وفق المنطق الرمزي.

الفصل الثاني

نزاع التفسيرات

ما التفسير؟ سؤال كنا قد طرحناه في نهاية الدراسة السابقة. وهذا السؤال يستوجب السؤال التالي: كيف يندرج التحليل النفسي في نزاع التفسيرات؟ والحال أن مسألة التفسير ليست أقلّ إرباكاً من مسألة الرمز. واعتقدنا أن بمقدورنا تسوية التعارضات الخاصة بتعريف الرمز باللجوء إلى بنية قصدية، بنية المعنى المزدوج، بنية لا تصبح بالمقابل ظاهرة إلا في عمل التفسير.

ولكن هذا المفهوم، مفهوم التفسير، يكوّن هو ذاته مشكلاً.

1- مفهوم التفسير:

لنتجاوز أول الأمر صعوبة لاتزال صعوبة كلمات وكان تعريفنا المتوسط للرمز قد حسمها بصورة ضمنية.

والواقع أننا، إذا استشرنا الموروث، يستهوينا استخدامان، أحدهما يقترح لنا مفهوماً «ضيّقاً» جداً للتفسير والآخر يقترح له مفهوماً «واسعاً» جداً.

وهذان الضربان من التفسير في اتساع مفهومه يعكسان على وجه التقريب الضربين اللذين فحصناهما في تعريف الرمز. فإذا تذكّرنا الجذرين التاريخيين لهذين الموروثين المتنافرين هنا -كتاب أرسطو في العبارة والتفسير التوراتي- فذلك لأنهما

يذكران إلى حد كافٍ أي تصحيح يمكننا أن نلحقه بمفهومنا المتوسط لعلم التفسير.

فلننطلق من أرسطو: الكتاب الثاني من المطوّل في «الآلة»، كما هو معلوم لدينا، يُسمى «في العبارة»، في التفسير. ومن هذا الكتاب الثاني ينشأ ما أسمّيه المفهوم «الواسع» جداً للتفسير؛ ولا يمكنه إلا أن يذكّرنا باستخدام الرمز والوظيفة الرمزية لدى كاسّيرر وكثير من المؤلفين الحديثين [1]. فالبحث في مفهوم التفسير لدى أرسطو عن أصل مشكلنا بحث مشروع، مع أن اللقاء مع التفسير الأرسطي يبدو لفظياً على نحو صرف: والواقع أن الكلمة نفسها لا تمثل إلا في العنوان؛ أضف إلى ذلك أن الكلمة لا تدّل على علم ينصبّ على دلالات، بل على الدلالة ذاتها، دلالة الاسم، والفعل[*]، والقضية، ودلالة القول على وجه العموم. فكل رنّة يصدرها الصوت ومزوّدة بمعنى –كل تصويت دلالي، كل صوت ذي دلالة– هي تفسير [2]. والاسم في ذاته، بهذا المعنى، تفسير أيضاً والفعل كذلك [3]، لأننا نعبّر بهما عن شيء، ولكن التعبير البسيط مقتطع من المعنى الكلي للقول؛ ولا يبدو المعنى الكامل لـ العبارة إلا مع التعبير المعقد، مع الجملة التي يسمّيها أرسطو Logos، وتشمل الأمر، والأمنية، كما تشمل القول الإخباري. أما العبارة بمعناها الكامل فإنما هي دلالة الجملة. ولكنها بالمعنى القوي، معنى عالم المنطق، إنما هي الجملة التي تحتمل الصدق والكذب، أي قضية إخبارية[4]؛ ويترك المنطق لصناعتي الخطابة والشعر كل أنواع القول الأخرى ولا يحتفظ إلا بالقول الإخباري الذي يكمن شكله الأول في إيجابٍ «يقولِ شيئاً عن شيء».

فلنتوقّف عند هذه التعريفات: إنها تكفي لنُفهم في أي شيء يكون «الصوت الدلالي»– الكلام الدالّ – تفسيراً. إنه تفسير بالمعنى الذي يكون فيه الرمز لدى كاسّيرر وساطة كلية؛ إننا نقول الواقعي إذ ندلّ عليه، وبهذا المعنى نحن نفسّر. فالقطيعة بين الدلالة والشيء أُنجزت مع الاسم وهذه المسافة تعبّر عن مكانة التفسير؛ فكل قول لا يكون بالضرورة من ميدان الحقيقي لا ينتسب إلى الوجود؛ وبهذا الصدد تبيّن الأسماء التي تدلّ على أشياء خيالية، كـ «التيس–الوعل»– في

---

(1)– يدلّ الرمز لدى أرسطو، من جهة أخرى، على القدرة التعبيرية لرنّات الصوت عن حالات النفس (ta pathemata). والرمز هو العلامة الاتفاقية لحالات النفس في حين أن هذه الحالات هي صور (omoiomata) الأشياء. فللتفسير إذاً اتسّاع الرمز، اتساعه نفسه؛ والكلمتان تغطّيان كلية العلامات الاتفاقية، إما في قيمتها التعبيرية، وإما في قيمتها الدلالية. ولا يتكلّم كتاب التفسير مجدّداً على الرموز (إلا في 28a16). إذ أن نظرية التعبير لا تنتمي إلى هذا الكتاب، بل إلى كتاب «النفس». فكتاب «التفسير» يُعنى على سبيل الحصر بالدلالة. ويلاحظ أوبانْك (مشكل الوجود لدى أرسطو، المنشورات الجامعية الفرنسية، 1962، ص. 107) أن أرسطو يستخدم الرمز في بعض الأحيان بمعنى الدلالة. والفكرة السائدة تظلّ فكرة العلامة الاتفاقية؛ إنها الوسيط المؤسّس بين الفكر والوجود، وذلك يضعنا على درب كاسّيرر – عبر كانْت في الحقيقة.

(*)– ترجم العرب بالمقابل «كلمة» لفظة «الفعل» عند أرسطو. وفضّلنا هنا استعمال ما يستعمله غالبية النحويين العرب أي لفظة «فعل» تجنّباً للبس «م».

(2)– «الاسم رنّة صوتية لها دلالة اتفاقية دون إحالة إلى الزمان ولا يمثّل أي جزء دلالة عندما يُؤخذ منفصلاً». في التفسير، فقرة 2، 19 a 16.

(3)– «الفعل هو ما يضيف إلى الدلالة الخاصة دلالة الزمان: وأي جزء منه لا يعني شيئاً إذا أُخذ منفصلاً ويدلّ دائماً على شيء نؤكده في شيء آخر». في التفسير، فقرة3، 16 b 5.

(4)– «الإيجاب تصريح أن شيئاً ذو علاقة بشيء آخر، والسلب تصريح أن شيئاً منفصل عن شيء آخر.» المرجع نفسه، فقرة 6، 17 a 25.

الفقرة 3 من كتاب أرسطو– بياناً تاماً ما الدلالة دون موقع وجودي. ولكن فكرة تسمية الأسماء تفسيراً لم يكن وجودها ممكناً لدينا، لو لم نكن قد أدركنا مداها الدلالي في ضوء مدى الأفعال ومدى الأفعال في سياق القول، ولو لم يكن مدى القول بدوره متمحوراً في القول الإخباري الذي يقول شيئاً عن شيء. فقول شيء عن شيء إنما هو التفسير بالمعنى الكامل والقوي للكلمة[5].

في أي شيء يوجّهنا هذا التفسير الخاص بالقضية الإخبارية نحو المفهوم الحديث لعلم التفسير؟ العلاقة ليست واضحة بادئ ذي بدء؛ فـ«قول شيء عن شيء» لا يُعنى به أرسطو إلا بمقدار ما يكون محل الصح والخطأ؛ وهذا هو السبب الذي من أجله يصبح مشكل التقابل بين الإيجاب والسلب هو الموضوع الرئيس لكتابه؛ وعلم دلالة القضية الإخبارية تقوم فقط مقام المدخل إلى منطق القضايا الذي يكون في الأساس منطق التقابل، تقابل يُدخلنا بدوره إلى التحليلات، أي إلى منطق الأدلة. وهذا القصد المنطقي يمنع علم الدلالة من أن يتطور تطوراً ذاتياً. أضف إلى ذلك أن الدرب يبدو مسدوداً من جهة أخرى لضرب من علم التفسير للدلالات ذات المعنى المزدوج؛ ومفهوم الدلالة يتطلب تواطؤ المعنى: إن تعريف مبدأ الهوية بالمعنى الأنطولوجي والمنطقي يقتضيه؛ وهذا التواطؤ في المعنى ينبني أخيراً في الماهية الواحدة المتطابقة مع ذاتها؛ وإلى هذا اللجوء إلى الماهية إنما يستند كل الدحض للأدلة السوفسطائية: «إذا لم تكن الدلالة على شيء واحد وحيد» فهذا يعني أن ليس ثمة دلالة على الإطلاق»[6]. وهكذا لا يكون التواصل بين الناس ممكناً إلا إذا كان للكلمات معنى واحد، أي معنى واحد وحيد.

ويحيلنا مع ذلك تفكّر يتابع التحليل الدلالي بالمعنى الحقيقي للكلمة، تحليل «قول شيء عن شيء»، إلى جوار مشكلنا الخاص. فإذا كان الإنسان يفسّر الواقع حين يقول شيئاً عن شيء، فالسبب أن الدلالات الحقيقية ليست مباشرة؛ ذلك أنني لا أبلغ الأشياء إلا إذا عزوت معنى إلى معنى؛ فـ«الحمْل» بالمعنى المنطقي للكلمة، يضع، في شكل معياري، علاقة دلالة تقسرنا على أن نعيد نظرية التواطؤ في المعنى إلى إعداد جديد؛ ويبدو عندئذ أن السوفسطائية لم تكن تطرح مشكلاً واحداً بل اثنين: مشكل تواطؤ الدلالات التي لولاها لما كان الحوار ممكناً، ومشكل «نقلها»– حتى نستأنف تعبير كتاب السوفسطائي لأفلاطون– الذي لولاه لما كان الإسناد ممكناً. ولولا هذا

---

(5)– مبدأ التفسير إنما يتخذ منعطفه في الفعل. إنه، من جهة، ذو علاقة بالاسم، لأنه «يضيف إلى دلالة الاسم دلالة الوجود الراهن»، وهو من جهة أخرى «يدلّ دائماً على شيء مثبت في شيء آخر»، وذلك ما يشرحه أرسطو على النحو التالي: «أضف إلى ذلك أن الفعل علامة دائماً لما يُقال عن شيء آخر، معرفة أشياء تنتمي إلى مسند إليه، أو محتواة في «مسند إليه» ،مصدر مذكور سابقاً، فقرة 3، 10b16. وهكذا يكون الفعل ذا علاقة بجانب الجملة أو القول الإخباري؛ وبهذا المعنى فإنه شبيه بأداة الإسناد الذي «يفسّره» أي «يدلّ عليه».

(6)– ما وراء الطبيعة، I، 10• 7b6.

الرأي المعاكس، لأفضى التواطؤ في الدلالة إلى ذريّة منطقية تكون الدلالة وفقها هي ما هي فقط: فلا يكفي إذن أن نحارب اللبْس(*) السوفسطائي؛ وينبغي لجبهة ثانية أن تكون مفتوحة ضد التواطؤ الإيلي(**). والحال أن هذا الصراع الثاني لم يكن دون صدى في فلسفة أرسطو. إنه يتفجّر في قلب كتابه ما وراء الطبيعة؛ فمفهوم الوجود لا يقبل، كما نعلم، تعريفاً متواطئاً: «يُقال الوجود على أنحاء عدة». والوجود يعني: مادة، كمية، كيفية، زماناً، مكاناً، محلاً، الخ. ولا يكوّن هذا التمييز الشهير لدلالات الوجود المتعددة شذوذاً في القول، واستثناءً في نظرية الدلالة؛ وهذه المعاني المتعددة للوجود هي «المقولات» ذاتها- أو «أشكال» (ضروب) الحمْل؛ ولهذا السبب تنفذ هذه التعددية إلى القول كله. والحال أنها لا تُقهر؛ ولا ريب في أنها لا تكوّن محض فوضى في الكلمات، لأن مختلف المعاني لكلمة الوجود منسّقة كلها بالإحالة إلى معنى أول، أصليّ؛ ولكن هذه الوحدة، وحدة الدلالة، لا تصنع دلالة واحدة وحيدة، فمفهوم الوجود، كما قيل حديثاً، ليس سوى «الوحدة الإشكالية لتعدّدية لا تُختزل في الدلالات» [7].

ولا أقصد أن أستمدّ من علم الدلالة العام لكتاب العبارة ومن علم الدلالة الخاص لكلمة وجود أكثر مما هو مسموح به،؛ولا أقول إن أرسطو طرح مشكل الدلالات المتعدّدة المعاني كما نرصنها هنا؛ وأقول فقط إن تعريفه التفسير بوصفه «قول شيء عن شيء» ينتمي إلى علم دلالة متميّز عن المنطق، وإن مناقشته الدلالات المتعدّدة للوجود يفتح ثغرة في النظرية محض المنطقية والأنطولوجية للتواطؤ في المعنى. ويظلّ كل شيء واجب العمل، في الحقيقة، لتأسيس نظرية في التفسير مدرَكة بوصفها فهم الدلالات ذات المعاني المتعددة. فالموروث الثاني يقرّبنا من الهدف.

والموروث الثاني يأتينا من التفسير التوراتي(exégèse)، فعلم التفسير، بهذا المعنى هو قواعد هذا التفسير التوراتي، بوصف هذا التفسير نفسه يُفهم أنه تفسير خاص لنصّ. ومما لا جدال فيه أن مشكل علم التفسير تكوّن، في الجزء الأكبر منه، في حرم تفسير الكتابة المقدّسة؛ وما سُمّي تقليدياً «المعاني الأربعة للكتابة المقدسة» يكوّن الجزء الأساسي من هذا العلم، علم التفسير؛ ولا يمكننا بهذا الصدد، أن نقول بقوة كبيرة إن الفلاسفة ينبغي أن يكونوا أكثر انتباهاً لهذه المناظرات التفسيرية في الكتابة المقدّسة حيث كانت نظرية عامة في التفسير تؤدي دورها [8]. وهنا على وجه الخصوص إنما كانت قد أُعدت مفاهيم المماثلة، والمجاز، والمعنى الرمزي ؛ وسنلجأ

(*)- équivocite : استخدام عبارات أو ألفاظ ذات معنيين أو اكثر «م».

(**)- نسبة إلى مدينة Elee الإيطالية القديمة في اليونان الكبرى، وإلى المدرسة الفلسفية التي كانت في هذه المدينة.

(7)- أوبنك، مصدر مذكور سابقاً، ص 204.

(8)- هنري دو لوباك، تفسير الكتابة المقدسة في العصور الوسطى، 4 مجلدات أدبية، 1959 - 1964.

إلى ذلك بصورة متواترة. وجَعَل هذا الموروث الثاني علم التفسير إذن يمتّ بصلة إلى تعريف الرمز بالمماثلة، علماً بأنه لا يرتدّ إليه كلياً.

إن ما يجعل هذا التعريف لعلم التفسير محدوداً بتفسير الكتابة المقدسة إنما هو إحالته أول الأمر إلى سلطان، ملكي، مجمعي أو كهنوتي، كما هو الأمر بالنسبة لعلم التفسير التوراتي كما يُمارس داخل الطوائف المسيحية؛ ولكن تطبيقه على نص أدبي إنما هو الذي، على وجه الخصوص، جعل تعريف علم التفسير محدوداً بتفسير الكتابة المقدسة، فتفسير الكتابة المقدسة هو علم لتفسير النصوص المكتوبة (*).

وموروث تفسير النصوص المقدسة يقدّم مع ذلك قاعدة لانطلاق مشروعنا مناسبة: مفهوم النص يمكنه في الواقع أن يؤخذ هو ذاته بمعنى المماثلة، فالعصور الوسطى أمكنها أن تتكلّم على ضرب من التفسر الطبيعي، تحت جنح الاستعارة لكتاب الطبيعة، وأظهرت هذه الاستعارة توسّعاً ممكناً لمفهوم تفسير النصوص المكتوبة من حيث أن مفهوم النصّ يتجاوز مفهوم «الكتابة». ومنذ عصر النهضة، تحرّر هذا التفسير الطبيعي تحرّراً كاملاً من إحالاته إلى النصوص المقدسة، بحيث أن سبينوزا يمكنه أن يلجأ إليه ليؤسس تصوراً جديداً للتفسير التوراتي. ويقول، في كتابه، المطوّل في اللاهوت والسياسة، إن تفسير الطبيعة هو الذي ينبغي أن يوحي بعلم التفسير الجديد الذي ينظّمه مبدأ تفسير الكتب المقدسة بذاتها؛ وهذا النهج، الذي لا يعنيناهنا من وجهة النظر التوراتية، يعبّر عن صدمة مرتدّة لـ التفسير الطبيعي، الذي أصبح نموذجاً، على النموذج القديم لتفسير النصوص المقدّسة، موضوع بحثنا الآن.

وهذا المفهوم للنص المتحرّر على هذا النحو من «الكتابة»- ذو أهمية: فإليه يلجأ فرويد غالباً، لاسيما عندما يقارن عمل التحليل بترجمة لسان إلى لسان آخر؛ إن قصة الحلم نصّ غير مفهوم ينيب التحليل منابه نصاً مفهوماً؛ فالفهم يعني أن يصنع المرء بديلاً. وإلى هذه المماثلة بين التحليل وتفسير النصّ إنما يلمع إليه عنوان كتاب فرويد تفسير الأحلام الذي توقّفنا عنده فيما سبق.

ومن المجدي أن نقيم صلة بين فرويد ونيتشه للمرة الأولى: إن نيتشه هو الذي اقتبس من فرع فقه اللغة مفهومه لـ التفسير والشرح ليدخله في الفلسفة؛ والحقيقة أن نيتشه يظلّ فقيهاً لغوياً عندما يفسّر التراجيديا الإغريقية أو فلاسفة ما قبل سقراط؛ ولكن الفلسفة كلها إنما أصبحت معه تفسيرية. ولكن تفسير ماذا؟ ذلك هو

(*)- نعتذر عن هذا التكرار لمصطلح «تفسير الكتابة المقدسة» الطويل. والسبب أنه ليس لدينا في العربية مقابلاً للمصطلح الأجنبي exégèse يتألف من كلمة واحدة. أما علم التفسير، فهو المقابل للمصطلح الأجنبي herméneutique ، والتفسير مقابل للمصطلح الأجنبي interprétation . نتمنّى على القارئ أن يعود إلى هذه المصطلحات في «المعجم الموسوعي في علم النفس»، ترجمة وجيه أسعد، وزارة الثقافة، قيد الطبع «م».

ما سنقوله فيما بعد، عندما سندخل في نزاع التفسير، فلنقتصر على قول مايلي: هذا الميدان المفتوح لمفهوم التفسير مرتبط بإشكالية جديدة للامتثال vorstellung؛ إن هذه الإشكالية لم تعد المسألة الكانتية الكامنة في معرفة مفادها كيف يمكن أن يكون لامتثال ذاتي صحة موضوعية؛ وهذه المسألة، المركزية في الفلسفة النقدية، تتراجع لمصلحة مسألة أكثر جذرية، فمشكل الصحة كان قد ظلّ أيضاً في مدار الفلسفة الأفلاطونية التي كان الخطأ والرأي فيها عكس الحقيقة والعلم؛ ومرجع مشكل التفسير إمكان جديد لم يعد الخطأ الإبستيمولوجي، ولا الكذب بالمعنى الأخلاقي، بل الوهم هو الذي سنناقش وضعه فيما بعد. فلندع جانباً، في الوقت الراهن، ما سيكوّن مشكلاً للتوّ، أعني استخدام التفسير بوصفه تكتيك الشبهة وصراعاً ضد الأقنعة؛ ويقتضي هذا الاستعمال فلسفة خاصة جداً تجعل مشكل الحقيقة كله والخطأ تابعاً لتعبير إرادة القوة. فالأهمية هنا، بالنسبة لنا، إنما هي، من وجهة نظر الطريقة، لذلك التوسع الجديد الذي مُنحه مفهوم التفسير النصّي للتفسير.

وموقع فرويد يتحدّد على وجه الدقة في أحد طرفي هذا السياق؛ وليست «الكتابة» فقط هي التي تعرض نفسها للتفسير، بل مجموع كامل من العلاقات التي يمكنها أن تُعتبر نصّاً ينبغي قراءة شيفرته، وبالتالي حلماً أيضاً، عَرَضاً عصابياً، بمقدار ما يكون طقساً، أسطورة، عملاً فنياً، اعتقاداً. أليس ينبغي لنا عندئذ أن نعود إلى مفهوم الرمز بوصفه معنى مزدوجاً، دون أن نحكم أيضاً حكماً مسبقاً فيما إذا كان المعنى المزدوج إخفاءً أو إظهاراً، كذباً حيوياً أو سبيلاً إلى المقدس؟ إننا في مفهوم موسّع لتفسير نصّ exégèse إنما كنا نفكر عندما عرّفنا علم التفسير فيما سبق أنه علم القواعد التفسيرية، وتفسير النصّ أنه تفسير نص خاص أو مجموعة من العلامات يمكنها أن تُعتبر نصّاً.

وهذا التعريف المتوسط، كما نرى، تعريف يتجاوز مجرد علم للمكتوب، دون أن ينحلّ في نظرية عامة للدلالة، يستمدّ سلطانه من كلا المصدرين؛ فمصدر تفسير المكتوب يبدو الأقرب، ولكن مشكل التواطؤ في المعنى والتشكيك، الذي ينفذ إليه التفسير بالمعنى الأرسطي ربما كان أكثر راديكالية أيضاً من مشكل المماثلة في تفسير المكتوب؛ وسنعود إليه في الفصل القادم. وبالمقابل، تقودنا إشكالية الوهم، الكامنة في قلب الشرح لدى نيتشه، إلى عتبة الصعوبة الرئيسة التي تتحكّم في قدر علم التفسير الحديث. وهذه الصعوبة التي سنفحصها الآن لم تعد نسخة من الصعوبة التي كانت تتعلّق بتعريف الرمز؛ إنها خاصة بفعل التفسير بوصفه كذلك.

وهذه الصعوبة، تلك التي حرّكت بحثي، هي التالية: ليس ثمة علم تفسير عامٌ، ولا شرعة كلية لتفسير المكتوب، بل نظريات منفصلة ومتقابلة خاصة بقواعد التفسير.

فحقل علم التفسير، الذي رسمنا محيطه الخارجي، تحطّم في ذاته.

ولا أنوي، وليست لديّ الوسيلة من جهة أخرى، أن أحاول تعداداً كاملاً لأساليب علم التفسير. وبدا لي أكثر إضاءة أن أنطلق من التقابل الأقصى، من التقابل الذي خلق أكبر توتّر في أصل حقل بحثنا. فمن جهة، علم التفسير مدرَك بوصفه إظهار معنى وإحياءه، معنى توجّه إليّ على غرار برقية، تصريح أو، كما نقول في بعض الأحيان، على غرار رسالة؛ ومن جهة أخرى، إنه مدرك بوصفه إزالة التضليل، بوصفه تقليص الوهم. وفي هذا الجانب من الصراع إنما يقف التحليل النفسي، في قراءة أولى على الأقل.

ومن الضروري أن نكون قد وضعنا أنفسنا منذ البداية في مواجهة هذا الإمكان المزدوج: هذا التوتّر، هذا الشدّ الأقصى، هو التعبير الأكثر صحة عن «حداثتنا»؛ والوضع المصنوع للغة في أيامنا هذه يتضمن هذا الإمكان، هذا الطلب المزدوج الملحّ، هذا الاستعجال: فمن جهة جهة، تطهير القول من نامياته، وتصفية الأصنام، والمضيّ من النشوة إلى التعفّف، وتقييم فقرنا للمرة الأخيرة؛ ومن جهة أخرى، إفناء الحركة الأكثر «عدمية» باستخدامها، الأكثر تخريباً، الأكثر تحطيماً للموروث، حتى يُترك الكلام لما كان قد قيل مرة، كل مرة عندما بدا المعنى جديداً، وكلما كان المعنى تاماً؛ ويبدو لي أن علم التفسير تحرّكه هذه الدافعية المزدوجة: إرادة الشبهة، إرادة الإصغاء، مشيئة الدقة، مشيئة الطاعة؛ إننا الآن هؤلاء الناس الذين لم ينتهوا من تحطيم الأصنام وما كادوا يبدأون في سماع الرمز. وربما كان هذا الوضع في بؤسه الظاهر مفيداً من الناحية العلمية، وربما كان التحطيم الأقصى للموروث ينتمي إلى إحياء المعنى.

فجعل أزمة اللغة ظاهرة، أزمة تجعلنا في هذه الأيام نترجّح بين إزالة التضليل وإحياء المعنى، ذلكم هو الباعث العميق الذي يحفز الوضع الأولي لمشكلنا؛ واعتقدت أن مدخلاً إلى التحليل النفسي للثقافة كان لابدّ له من أن يمرّ في هذا الدرب المتعرّج. وسنحاول في الفصل التالي أن نعمّق أيضاً هذه التمهيدات ونربط هذه الأزمة اللغوية بزهد في التفكّر يبدأ بالاستسلام للتخلّي عن أصل المعنى.

فلنرسم حدود النزاع بخطوطها الكبرى حتى نكمل تحديد موقع التحليل النفسي في المناظرة الكبرى في اللغة.

2- التفسير بوصفه جنْي المعنى مجدّداً

علم التفسير بوصفه إحياء المعنى هو الذي سنضعه في موضعه أول الأمر. ونحن سنفهم على نحو أفضل بالتضاد رهان التحليل النفسي للثقافة ومدرسة الشبهة إذ

نقول أول الأمر ما يوجد فيهما موضع منازعة بصورة أساسية.

وأقول بخشونة إن ضدّ الشبهة إنما هو الإيمان. أي إيمان؟ إنه، دون ريب، ليس الإيمان الأول للساذج، بل الإيمان الثاني للعالم في علم التفسير، الإيمان الذي اجتاز النقد، الإيمان بعد النقدي. وسأبحث عنه في تعاقب القرارات الفلسفية التي تغذ ي تغذية خفيّة ضرباً من فينومينولوجيا الدين وتختفي حتى في حياديتها البيّنة. إنه إيمان حصيف لأنه يفسّر، ولكنه إيمان لأنه يبحث عن سذاجة ثانية بالتفسير. والفينومينولوجيا، بالنسبة له، أداة إصغاء للمعنى، وجني جديد وإحياء لهذا المعنى. فالاعتقاد من أجل الفهم، والفهم من أجل الاعتقاد، تلكم هي قاعدة سلوكها، وقاعدة سلوكها، إنما هي «دائرة علم التفسير» نفسها للاعتقاد والفهم.

وسنستمد أمثلتنا من فينومينولوجيا الدين بالمعنى الواسع: سأُدخل فيها لينْهارْد، فان درْ ليو، إلْياد وأربط بها بحثي في رمزيّ الشر.

وسنحاول أن نفكّ ارتباط الإيمان الحصيف ونعرضه، هذا الإيمان الذي يجتاز التحليل مجرّد القصدي للرمزية الدينية و«يحوّل» من الداخل هذا التحليل إلى إصغاء.

1– في هاجس الموضوع أول الأمر، الذي يميّز هذا التحليل الفينومينولوجي، إنما أرى بصمة هذا الإيمان في ضرب من التجلّي بالكلام. وهذا الهاجس، كما نعلم، يمثُل في ظل سماتٍ لإرادة «حيادية» في الوصف لا في الاختزال. إننا نختزل حين نشرح بالأسباب (السيكولوجية، الاجتماعية، إلخ)، بالنشوء (الفردي، التاريخي، إلخ)، بالوظيفة (الوجدانية، الإيديولوجية، إلخ). ونصف حين نستخلص القصد الخاص بالذات وملازمه الخاص بالموضوع: الشيء المنشود، الموضوع الضمني في الطقس، في الأسطورة والاعتقاد. وهكذا تكون المهمة، في حالة رمزية الطاهر والنجس المذكورة أعلاه، أن نفهم ما المعنيّ، أيّ صفة من المقدّس منشودة، أي لوين من التهديد متضمّن في هذه المماثلة بين لطخة ودَنَس، بين العدوى الجسيمة وفقدان الكمال الوجودي. فهاجس الموضوع يكون بالنسبة لنا الانقياد إلى حركة المعنى التي توجّه، انطلاقاً من الدلالة الحرفية – اللطخة، العدوى– نحو إدراك شيء في منطقة المقدّس، وسنقول، إذ نعمّم، إن مبحث فينومينولوجيا الدين إنما هو الشيء المنشود في الفعل الطقسي، في الكلام الأسطوري، في الاعتقاد أو العاطفة الصوفية، ومهمتها تكمن في أن نكشف مضمون هذا «الموضوع» في نوايا التصرّف المتنوّعة، والقول والانفعال. فلنسمِّ «مقدّساً» هذا الموضوع المنشود دون أن نحكم حكماً مسبقاً على طبيعته، سواء كان النوراني المرهوب لدى رودولْف أوتو، أو القويّ لدى فانْ درْ ليو، أو الزمان الأساسي لدى إيلياد. ونقول، بهذا المعنى العام، بغية أن نلفت النظر إلى

هذا الهاجس للموضوع القصدي، إن كل فينومينولوجيا للدين هي فينومينولوجيا لـ«المقدّس». فـهل يمكن أن تـظلّ الآن فينومينولوجيا «المقدس» في حدود موقف «حيادي» ينظّمه التعليق، وضع الواقع المطلق بين قوسين وكل مسألة خاصة بالمطلق؟ إن التعليق يقتضي أن أشارك في الاعتقاد بواقع الموضوع الديني، ولكن على نمط يُضفى عليه الحياد: أن أؤمن مع المؤمن ولكن دون أن أطرح موضوع اعتقاده على الإطلاق.

ولكن الفيلسوف لا يمكنه أن يتجنّب، وليس له أن يتجنّب، مسألة صحة الموضوع المطلقة، إذا كان العالم بوصفه عالماً يمكنه، وعليه، أن يمارس هذا الطريق في التعليق (الوضع بين قوسين)، فهل أُعنى بالموضوع، وهل يمكنني أن أضفي الامتياز على هاجس الموضوع، حتى من خلال اعتبار السبب، والنشوء أو الوظيفة، لو لم أكن أتوقّع أن «يتوجّه» إليّ هذا «الشيء» من رحم الفهم؟ أليس هذا التوقّع لضرب من الاستجواب هو الذي يحرّك هذا الهاجس، هاجس الموضوع؟ وما هو ضمنّي في هذا التوقّع أخيراً إنما هو الثقة باللغة؛ إنه الاعتقاد أن اللغة التي تحمل الرموز يتكلمها الناس أقلّ مما تتكلم إلى الناس، وأن الناس وُلدوا في كَنَف اللغة، وسط نور اللوغوس، الذي «ينير كل إنسان قادم إلى العالم». وهذا التوقّع، هذه الثقة، وهذا الاعتقاد، هي التي تمنح دراسة الرموز خطورتها الخاصة. وأدين للحقيقة بقول مفاده أن هذه الخطورة هي التي تبعث الحياة في كل بحثي. والحال أنها هي التي يضعها الآن موضع المنازعة كل تيّار علم التفسير الذي سنضعه للتوّ تحت مظلّة «الشبهة»؛ فهذه النظرية الأخرى للتفسير تبدأ بالشك على وجه الدّقة، شك في وجود مثل هذا الموضوع وفي أن هذا الموضوع يمكنه أن يكون محلّ قلْب المنشود القصدي إلى رسالة، إلى إظهار أو إعلان. وهذا هو السبب الذي من أجله لا يكون هذا العلم للتفسير توضيح مضمون الموضوع، بل هو اقتلاع القناع، تفسير اختزالي لضروب التنكّر.

2- ثمة «حقيقة» للرموز في رأي فينومينولوجيا الدين، وهذه الحقيقة لا تعني، في الموقف الحيادي لـ التعليق الهوسرلي، شيئاً أكثر من إعطاء القصد الدالّ محتوى - Die erfullung-. وحتى تكون فينومينولوجيا الدين ممكنة، لا ينبغي ولا يكفي وجود درب واحد فقط، بل عدة دروب لإعطاء المقاصد المتنوّعة للدلالة محتوى وفق المناطق المتنوّعة للموضوع؛ فـ«التحقّق»، بمعنى الوضعية المنطقية، نموذج فقط من إعطاء محتوى بين نماذج أخرى وليس النمط القاعدي لإعطاء المحتوى؛ وهذا النموذج يقتضيه نموذج الموضوع المقابل أي الموضوع الفيزيائي- ولا يقتضيه مفهوم الحقيقة بوصفه كذلك. ونقول، بعبارة أخرى، تقتضيه ضرورة إعطاء

محتوى على وجه العموم. وبفضل هذه التعدّدية في إعطاء محتوى إنما يتكلّم الفينومينولوجي بأسلوب رَدّ أُضفي عليه الحياد، على التجربة الدينية، لا بالمماثلة، بل وفق نموذج نوعي من الموضوع ووفق النمط النوعي لإعطاء محتوى في هذا الحقل.

فكيف، والحال هذه، صادفنا هذا المشكل لإعطاء محتوى في نظام الدلالات الرمزية؟ إننا صادفناه بصورة أساسية بمناسبة تقصّي الرباط التماثلي بين الدالّ الأوّلي أو الحرفي والمدلول الثانوي– ولْنقل: بين اللطخة والدَنَس، بين الانحراف (أو التيهان) والخطيئة، بين الوزر (أو العبء) والخطأ. ونحن نتعثّر هنا بارتباط أوّلي، لا يتلاشى، ليس له أبداً سمةَ المؤسَّس والاعتباطي التي تتضمّنها العلامات «التقنية» التي لا تقصد أن تقول شيئاً سوى ما وُضع فيها.

وفي هذا الارتباط، ارتباط المعنى بالمعنى، إنما يكمن ما سمّيت ملء اللغة. ويكمن هذا الملء في أن المعنى الثاني يسكن المعنى الأول على نحو من الأنحاء. ويبيّن مرْسيا إيلياد، في كتابه المطوّل، في التاريخ العام للأديان، أن قوة الرمزية الكونية تكمن في الرباط غير التعسّفي بين السماء المرئية والنظام الذي تظهره: إنها تتكلم على الحكيم والعادل، على الشاسع والمنسّق، بفضل القدرة التماثلية التي تربط المعنى بالمعنى. فالرمز مرتبط، مرتبط في اتجّاه مزدوج: مرتبط بـ... ومرتبط بواسطة.. إن المقدّس مرتبط، من جهة، بدلالاته الأولية، الحرفية، المحسوسة، وذلك هو ما يصنع كتامته؛ ومن جهة ثانية، ترتبط الدلالة الحرفية بواسطة المعنى الرمزي الذي يكمن فيها، وذلك هو ما سمّيته القدرة الكاشفة للرمز، قدرة تصنع قوته على الرغم من كتامته. وهذا هو ما يجعله مقابلاً للعلامة التقنية التي لا تعني شيئاً أكثر مما هو موضوع فيها ويمكنها، لهذا السبب، أن تُفرغ وتُضفي عليه الصورية، وتُختزل إلى مجرد موضوع حساب. فالرمز وحده يمنح ما يقول.

ولكننا ألم نخالف، ونحن نقول ذلك، «الحيادية» الفينومينولوجية؟ أعترف بذلك. أعترف أن ما يحفز في العمق هذا الاهتمام باللغة المليئة، باللغة المرتبطة، إنما هو هذا القلْب في حركة الفكر التي «تتوجّه» إليّ وتجعلني فرداً مستجوَباً. ويحدث هذا القلب في المماثلة. كيف؟ كيف يربطني ما يربط المعنى بالمعنى؟ في أن الحركة التي تجذبني نحو المعنى الثاني تتمثّلني بما قيل، تجعلني مشاركاً بما أُعلن لي. فالتشابه الذي تكمن فيه قوة الرمز ويستمدّ منه قدرته الكاشفة ليس في الواقع تشابهاً موضوعياً، بحيث يمكنني أن أعتبره علاقة معروضة أمامي؛ إنه انصهار وجوديّ لوجودي في الوجود وفق حركة المماثلة.

3– هذا الإلماع إلى مبحَث المشاركة القديم يتيح لنا أن نخطو خطوة ثالثة في درب

التوضيح الذي يتصف أيضاً أنه درب النزاهة الفكرية: إن القرار الفلسفي الذي يُصرّح به كلياً، ويبعث الحياة في التحليل القصدي، سيكون نسخة حديثة من التذكّر القديم. فالهاجس الحديث، ذو العلاقة بالرمز، يعبّر عن رغبة جديدة في أن يكون المرء موضع استجواب، من الجانب الآخر من الصمت والنسيان اللذين يجعلهما متكاثرين التعاملُ مع العلامات الفارغة وبناء اللغات التي تُضفى عليها الصورية.

وهذا التوقّع لكلام جديد، وحاليّة جديدة للكلام، هو الفكر الضمني لكل فينومينولوجيا للرموز، تشدّد على الموضوع أول الأمر ثم تلفت النظر إلى كمال الرمز، حتى ترحّب أخيراً بالقدرة الكاشفة للكلام الأصلي.

3- التفسير بوصفه ممارسة الشبهة

إننا ننهي تحديد موقع فرويد إذ لا نمنحه مواجهة فحسب، بل رفقة. ونحن نجعل على وجه الإجمال ذلك التفسير، الذي سأسمّيه إجمالياً مدرسة الشبهة، مقابلاً للتفسير بوصفه إحياء المعنى.

وسيكون على نظرية للتفسير ألاّ تأخذ على هذا النحو بالحسبان فحسب ذلك التقابل بين تفسيرين للتفسير، أحدهما بوصفه جنْي المعنى من جديد، والآخر بصفته تقليص أوهام الوعي وأكاذيبه –ولكن أن تأخذ بالحسبان أيضاً تجزّؤ وتبعثر كل من هاتين «المدرستين» الكبيرتين للتفسير في «نظريات» مختلفة، بل غريبة إحداها عن الأخرى. وذلك يصحّ أيضاً على مدرسة الشبهة أكثر مما يصحّ على مدرسة التذكّر. ثلاثة معلمين يستبعد أحدهم الآخر في الظاهر هم السائدون ماركس، نيتشه وفرويد. ومن الأيسر لنا أن نوضّح معارضتهم المشتركة لفينومينولوجيا المقدّس، المفهومة أنها تعليم تمهيدي لـ«تجلّي» المعنى من أن نوضّح تمفصلهم داخل طريقة وحيدة لرفع التضليل. ويسهل علينا نسبياً أن نلاحظ أن هذه المشروعات الثلاثة تشترك في أنها تنازع أولية «الموضوع» في تصوّرنا المقدس وإعطاء ما ينشده المقدّس بضرب من المماثلة الوجودية التي تضيفنا إلى الوجود بفضل قصد تمثّلي؛ ومن اليسير أيضاً أن نعترف أن الأمر لا يعدو كونه في كل مرة ممارسة مختلفة للشبهة، للحقيقة بوصفها كذباً، وتلك هي الصيغة السلبية التي يمكننا أن نضع في ظلها هذه الممارسات الثلاث للشبهة. ولكننا لانزال بعيدين عن تمثّل المعنى الإيجابي لهذه المشروعات الثلاثة، ومانزال منتبهين جداً إلى اختلافاتها وإلى التحديات التي تفرضها أحكام عصرها المسبقة على أتباع هذه المشروعات أكثر مما تفرضها على المشروعات ذاتها، فماركس ابتعد عندئذ في النزعة الاقتصادية وفي النظرية العبثية للوعي– الانعكاس؛ وانجذب نيتشه في نزعة بيولوجية ومنظورية عاجزة عن أن تعلن

نفسها هي نفسها دون تناقض؛ واعتكف فرويد في الطب النفسي وتبهرج بجنسية شاملة مبَسّطة.

وإذا عدنا إلى قصدهم المشترك، فإننا نجد فيه ذلك القرار القاضي باعتبار الوعي أول الأمر في مجموعه وعياً «مزيفاً». وهم بذلك يستأنفون، كلٌّ في سجّل مختلف، مشكل الشك الديكارتي، ليحملوه إلى القلب نفسه من الحصن الديكارتي. ويعلم الفيلسوف المتكوّن في مدرسة ديكارت أن الأشياء موضع شك، وأنها ليست كما تبدو، ولكنه لا يشك في أن الوعي لا يكون كما يبدو إلى نفسه؛ فالمعنى ووعي المعنى يتطابقان فيه؛ ولكننا نشك في هذا التطابق منذ ماركس ونيتشه وفرويد. ونحن دخلنا، بعد الشك في الشيء، في الشك في الوعي.

ولكن هؤلاء المعلمين الثلاثة للشبهة ليسوا معلمي الريبية الثلاثة؛ إنهم بالتأكيد «الهدّامون» الثلاثة الكبار، ولا ينبغي لذلك نفسه أن يوقعنا في الضلال مع ذلك؛ فالتهديم، يقول هايدغر في كتابه الوجود والزمان، مرحلة لكل بناء جديد، بما في ذلك تهديم الدين، من حيث يكون، وفق عبارة نيتشه، «أفلاطونية للشعب». ففي ما وراء «التهديم» إنما تُطرح المسألة التي مفادها معرفة ما يعني أيضاً الفكر والعقل بل الإيمان.

والحال أن الثلاثة كلهم يحرّرون الأفق مما يتلبّد فيه من غيوم لمصلحة كلام أصيل، لمصلحة عهد جديد للحقيقة، لا بواسطة نقد «هدّام» فحسب، بل باختراع فن التفسير. فديكارت ينتصر على الشك في الشيء ببداهة الوعي. أما هم، فإنهم ينتصرون على الشك في الوعي بتفسير المعنى. فالفهم، انطلاقاً منهم، ضرب من علم التفسير: لم يعد البحث عن المعنى، من الآن فصاعداً، تهجئة وعي المعنى، بل فكّ رموز تعبيراته. وما ينبغي إذن مواجهته إنما هو خديعة ثلاثية، وليس شبهة ثلاثية فقط. وإذا كان الوعي ليس كما يعتقد أنه هو، فإن علاقة جديدة ينبغي تأسيسها بين الظاهر والكامن؛ وهذه العلاقة الجديدة تناظر العلاقة التي كان الوعي قد أسّسها بين المظهر وواقع الشيء. والمقولة الأساسية للوعي، في رأي المعلمين الثلاثة، إنما هي العلاقة خفيّ-بيّن أو، إذا شئنا، مصطنع-ظاهر. فأن يتشبّث الماركسيون بنظرية «الانعكاس»، وأن يتناقض نيتشه وهو يضفي الدوغمائية على «منظورية» إرادة القوة، وأن يضفي فرويد صفة الأسطورة على «رقابته» و«حاجبه» و«تقنّعاته»: فليس الأساسي هذه الارتباكات وهذه الدروب المسدودة، بل الأساسي أن الثلاثة كلهم أوجدوا، بالوسائل المتوافرة، أي بأحكام العصر المسبقة وضدها، علماً وسيطاً للمعنى، لا يمكن أن يُردّ إلى الوعي المباشر بالمعنى. وما حاوله ثلاثتهم كلهم، على دروب مختلفة، إنما هو أن يجعلوا طرائقهم «الشعورية» في فكّ رموز

المعنى مطابقة لـ العمل «اللاشعوري» في تركيب رموز المعنى الذي كانوا يعزونه إلى إرادة القوة، والوجود الاجتماعي والحياة النفسية اللاشعورية. فلكل لفتة لفتة ومثلها.

وما يميّز عندئذ ماركس، فرويد ونيتشه، إنما هو الفَرَض العام ذو العلاقة معاً بسيرورة الوعي «الزائف» وطريقة قراءة رموز المعنى، والاثنان مترافقان لأن إنسان الشبهة يعمل باتجاه معاكس لعمل التزييف الذي يقوم به إنسان الخديعة. ففرويد دخل في مشكل الوعي «الزائف» بواسطة مدخلي الحلم والعَرَض العصابي؛ وفَرَضُ العمل يتضمن لديه الحدود نفسها التي تتضمّنها زاوية الهجوم: سيكون فرض العمل، كما سنقول بإسهاب فيما بعد، ضرباً من اقتصاديّ الدوافع. ويهاجم ماركس مشكل الايديولوجيات في حدود الضياع الاقتصادي، بمعنى الاقتصاد السياسي هذه المرة. ويبحث نيتشه، المتمحور على مشكل القيمة – مشكل التقييم والتقييم الشامل–، من جانب «قوة» إرادة القوة و«ضعفها»، عن مفتاح الأكاذيب والأقنعة.

والحقيقة أن نِسابة الأخلاق بالمعنى الذي يفهمه نيتشه، ونظرية الإيديولوجيات بالمعنى الماركسي، ونظرية المثُل والأوهام بالمعنى الفرويدي، تمثّل إجراءات ثلاثة متلاقية لرفع التضليل.

وربما لا يكون ذلك أيضاً هو الأقوى المشترك بينهم؛ فقرابتهم الخفيّة تمضي إلى أبعد؛ ويبدأ الثلاثة جميعهم بالشبهة ذات العلاقة بأوهام الوعي، ويستمرّون في حيلة فك الرموز؛ والثلاثة كلهم، أخيراً، ليسوا على الإطلاق هدّامي (الوعي)بل ينشدون ضرباً من توسيع الوعي. فما يريده ماركس إنما هو تحرير البراكسيس بمعرفة الضرورة؛ ولكن هذا التحرير لاينفصل عن (احتياز الوعي) الذي يقوم بهجوم مضاد ظافر على ضروب التضليل للوعي الزائف. وما يريده نيتشه إنما هو زيادة استطاعة الإنسان، إحياء قوته، ولكن ما تعنيه إرادة القوة ينبغي أن يستعيده تأمل رموز (الإنسان الأعلى) و(العـودة الأبدية) و(ديونيزوس)، رموز لولاها لما كانت القوة سوى العنف من جـانب آخر. وما يريده فرويد إنما هو أن المحلَّل يوسّع حقل وعيه إذ يجعل المعـنى الذي كان غريباً عنـه خـاصـاً به، ويعيش على نحو أفضل، وأخيـراً يكون أكثر حـرية، وأكثر سعادة إذا كان ذلك ممكناً. وأحد الثناءات الأولى الموجهة إلى التحليل النفسي أنه يتكلم على (الشفاء بالوعي). والعبارة صائبة. شريطـة أن نقول إن التحليل يقصـد أن ينيب منـاب وعي غير مباشر و حاجب وعياً مباشـراً يثقّفه مبدأ الواقع. وهكذا يكون الشاك نفسه، الذي يصف الأنا أنها(بائسة)، خاضعة لثلاثة من السادة، الأنا العليا، الهو، والواقع أو

الضرورة، هو المفسّر أيضاً الذي يجد مجدّداً منطق المملكة غير المنطقية ويجرؤ، بحياء وتحفظ لا شبيه لهما، على أن ينهي محاولته في «مستقبل وهم» بالتوسّل إلى الإله لوغوس، ذي الصوت الخافت ولكنه لايعرف التعب، إلى الإله الفعّال فقط مع مرور الزمن، وليس ذي القوة الكلية على الإطلاق.

وهذه الإحالة الأخيرة إلى (مبدأ الواقع) لدى فرويد وإلى مكافئيه لدى نيتشه وماركس- الضرورة المفهومة لدى الثاني والعودة الأبدية لدى الأول، تُظهر الفائدة الإيجابية للتقشّف الذي يقتضيه تفسير مختزِل وهدّام: مواجهة مع الواقع العادي، نظام الأنانكة Ananke ، نظام الضرورة.

وفي الوقت الذي يجد معلمونا الثلاثة، معلمو الشبهة، التقاءهم الإيجابي، يمنحون فينومينولوجيا المقدّس، وكل علم تفسير مدرَك أنه جني المعنى مجدّداً وبعث ذكرى الوجود، عكسها الأكثر راديكالية.

وموضوع التساؤل في هذه المنازعة إنما هو مصير ما سأسمّيه، على سبيل الإيجاز، النواة الأسطورية الشعرية للخيال. ويوجّه علم التفسير الذي يرفع التضليل، لمواجهة «الوهم» ووظيفة التخريف، نظام الضرورة القاسي. ذلكم هو درس سبينوزا: يكتشف المرء نفسه أنه عبد، ويفهم عبوديته، ويجد نفسه حراً في الضرورة من جديد. إن الأخلاق الفلسفية هي الطراز الأول لهذا التقشف الذي ينبغي أن يجتازه الليبيدو، وإرادة القوة، وأمبريالية الطبقة السائدة. ولكن ألا تنقص بالمقابل هذا النظام للواقعي، وهذا التقشّف للضروري، نعمة الخيال، وانبعاث الممكن؟ أوليس لنعمة الخيال شيء ذو علاقة بالكلام بوصفه تجلّياً؟

ذلكم هو رهان المناظرة. والمسألة التي تطرح نفسها الآن علينا تكمن في معرفة مفادها: إلى أي حدّ يمكن أيضاً أن تُحسم هذه المناظرة بالتحكيم في حدود فلسفة للتفكّر؟

■■■

الفصل الثالث

طريقة علم التفسير وفلسفة التفكّر

حدّدنا لأنفسنا، في الفصلين الأوليين، مهمة مفادها أن نضع فرويد مجدّداً في حركة الفكر المعاصر. وأردنا، قبل أن نغوص في تقنية لغته وخصوصية مشكله، أن نكوّن من جديد ذلك السياق الذي يندرج فيه التحليل النفسي. وعلى قاع إشكالية اللغة إنما ركّزنا علم تفسير الثقافة لديه أول الأمر، وبدا لنا التحليل النفسي منذ البداية أنه إضاءة في العمق ومنازعة في كلامنا. ففرويد ينتمي إلى عصرنا بالصفة التي ينتمي بها وتْبجانْشتاين وبولْتمان. والتحليل النفسي إنما يتخذ مكاناً في المناظرة الكبرى بوصفه، على نحو أكثر دقة ، واقعة من وقائع الحرب الناشئة بين علوم التفسير، دون أن نعلم ما إذا كان هذا التحليل النفسي ملّة من الملل التفسيرية أو ما إذا كان، على نحو ينبغي لنا اكتشافه، يتطاول على كل الملل الأخرى. ونودّ، في هذا الفصل، أن نخطو خطوات إلى الأمام وأن نميّز في التحليل النفسي، في الحرب نفسها الدائرة بين علوم التفسير وفي الإشكالية كلها الخاصة باللغة، ضرباً من أزمة التفكّر، أي، بالمعنى القوي والفلسفي للمصطلح، مغامرة من مغامرات الكوجيتا وفلسفة التفكّر الناجمة عنها.

1- اللجوء من الرمز إلى التفكّر

أسمح لنفسي أن أرسم درب استفهامي رسماً جديداً. إنني إنما صادفت ما كنت

أسميّه، في نهاية كتابي رمزيّ الشر، «الانتقال إلى التفكّر بوصفه أول الأمر مقتضى الوضوح والصحة والدقّة. أمن الممكن، كنت أتساءل، أن يتمفصل تفسير الرموز والتفكّر الفلسفي، كل منهما على الآخر، تمفصلاً متماسكاً؟ وكنت قد أجبت عن السؤال فقط بأمنية متناقضة: كنت قد أقسمت، من جهة، أن أصغي إلى كلام الرموز الغنيّ والأساطير الذي يسبق تفكّري، وأثقّفه وأغذّيه، وأن أتابع من جهة ثانية، بواسطة التفسير الفلسفي للرموز والأساطير، موروث عقلانية الفلسفة، فلسفتنا الغربية. فالرمز يفسح المجال للتفكير، كنت أقول، مستأنفاً كلمة كانْت في كتابه نقد الحكم. إنه يهب، وهو هبة اللغة: ولكن هذه الهبة خلقت لي واجباً، واجب التفكير وتدشين القول الفلسفي انطلاقاً من ذلك الذي يسبقه دائماً ويشيده. ولم أحجب السمة المفارقة لهذا القَسَم: إنني، على العكس، شدّدت عليه إذ أكّدت بالتناوب أن الفلسفة لا تبدأ شيئاً، لأن ملء اللغة يسبقها، وأنها تبدأ من الذات، لأنها هي التي تشيد مسألة المعنى وأساس المعنى.

وشجّعني في مشروعي ما كان يبدو لي من غنى الرمز، غناه قبل الفلسفي، وكان يبدو لي أن الرمز لا يستدعي التفسير فحسب، كما قلنا في الفصل الأول، ولكنه يستدعي التفكّر الفلسفي حقاً. وإذا لم يظهر ذلك لنا مبكّراً، فالسبب أننا اقتصرنا حتى هنا على بنية الرمز الدلالية، أي على هذه العلاوة من المعنى المرتبط بـ «تحديده المتضافر العناصر».

ولكن الدعوة إلى التفسير ترتبط بسمة ثانية من سمات الرمز تركناها في الظلّ. فالمظهر الدلالي على نحو صرف هو المظهر الأكثر تجريداً من الرمز فقط؛ والواقع أن التعبيرات الألسنية لا تندمج في الطقوس والانفعالات فحسب، كما أوحينا فيما سبق حين ذكرنا رمزية الطهارة والنجاسة، ولكنها تندمج أيضاً في الأساطير، أي أنها تندمج في هذه الضروب الكبرى من السرد المنصبّ على بداية الشر ونهايته؛ إنني درست أربع حلقات من هذه الأساطير: أساطير الفوضى، أساطير الإله الخبيث، أساطير الخطأ التاريخي لأحد الجدود الذي سيكون في الوقت نفسه نموذجاً أصلياً للإنسانية، وأساطير النفس المنفيّة في جسم رديء. وثمة سمات جديدة للرمز تبدو هنا وتبدو معها إيحاءات جديدة لضرب من علم التفسير: تُدخل هذه الأساطير أول الأمر شخوصاً قدوة–بروميثه، أنتروبو، آدم–تبدأ تصميم التجربة الإنسانية على مستوى ضرب من الكليّ المشخّص، على مستوى نموذج إرشادي، نقرأ فيه وضعنا ومصيرنا؛ أضف إلى ذلك أن تجربتنا تتلقّى، بفضل بنية السرد الذي يروي أحداثاً حدثت في «هذا الزمن نفسه»، توجّهاً زمنياً، دفعة تمتدّ بين البداية والنهاية؛ وحاضرنا بحمل مسؤولية ذكرى وأمل. وتقصّ هذه الأساطير على

نحو أعمق أيضاً، قصّاً على غرار حَدَث تاريخي شامل، تلك القطيعة اللاعقلانية، القفزة العبثية، التي تفصل بين طائفتين تتوجه، إحداهما نحو براءة الصيرورة والأخرى نحو إثمية التاريخ؛ وليس للرموز، على هذا المستوى، قيمة تعبيرية فحسب، كما هو الأمر على المستوى الدلالي فقط، بل لها قيمة كشفية، لأنها تمنح فهمنا أنفسنا كلية وزمانية ومدىً أنطولوجياً. ولايكمن التفسير إذن في مجرّد استخلاص القصد الثاني، المعطى والمقنّع معاً في المعنى الحرفي؛ إنه يحاول أن يضفي صفة المبحث على هذه الكلية والزمانية، وعلى هذا السبر الأنطولوجي، المتضمنات في الأسطورة؛ وهكذا يكون الرمز هو الذي يدفع، بصورته الأسطورية، نحو التعبير التأملي؛ والرمز نفسه هو الوجود في فجر التفكّر. فمشكل علم التفسير، مشكله نفسه، غير مفروض إذن على التفكر من الخارج، ولكنه مقترح من الداخل، تقترحه حركة المعنى نفسها، وتقترحه حياة الرموز الضمنية، المأخوذة على المستوى الدلالي والأسطوري.

ويستدعي رمزِيّ الشر، على نحو ثالث، ضرباًمن علم التفسير: فرموز الشر هي دائماً، على المستوى الدلالي والمستوى الأسطوري على حدّ سواء، قفا رمزيّ أوسع، رمزيّ النجاة. وذلك أمر صحيح الآن على المستوى الدلالي: فالطاهر يقابله النجس، وتيهان الخطيئة تقابله المغفرة في رمزها، رمز العودة، ووزر الخطيئة يقابله الخلاص، ورمزيّ العبودية، بصورة أعمّ، يقابله رمزيّ التحرّر؛ ونقول، على نحو أوضح أيضاً، إن صور النهاية تمنح، على مستوى الأساطير، صور البداية معناها الحقيقي: رمزي الفوضى يكوّن ببساطة مقدمة قصيدة تمجد استواء مارْدوك على العرش، والإله المرعب ذو علاقة بتطهير أبولون، أبولون نفسه الذي دعا سقراط، بواسطة كاهنة وحيه، أن «يفحص» الناس الآخرين؛ وأسطورة النفس المنفية ذات صلة برمزي الخلاص بالمعرفة، وتستجيب، لوجه آدم الأول، وجوه الملك المتتابعة، المسيح، البارّ المتألم، ابن الإنسان، الرب، اللوغوس. وليس لدى الفيلسوف شيء يقوله، بوصفه فيلسوفاً، خاص بالإعلان، بـ الرسالة الرسولية، التي تحققت بموجبها هذه الوجوه في ظهور يسوع المسيح، ولكنه بوسعه وينبغي له أن يفكر في هذه الرموز بوصفها تصورات نهاية لنهاية الشر. فما معنى، والحال هذه ، هذا التناظر كلمة بكلمة بين هاتين الرمزيتين؟ إنه يعني أول الأمر، أن رمزية النجاة تضفي على رمزية الشر معناها الحقيقي؛ ورمزية الشر هذه ليست سوى إقليم داخل الرمزية الدينية. فقانون الإيمان المسيحي لايقول: «أؤمن بالخطيئة» ولكنه يقول: «أؤمن بمغفرة الخطايا»؛ ولكن هذا التناظر بين رمزية الشر ورمزية النجاة يعني، على نحو أعمق، أن على الإنسان أن يفلت من أن تفتنه رمزية للشر، منفصلة

عن باقي الكون الرمزي والأسطوري، وأن يفكر بالكلية التي تشكلّها هذه الرموز، رموز البداية والنهاية؛ وذلك يوحي بمهمة العقل المعمارية، المرسومة عادة في حركة التناظرات الأسطورية؛ وهذه الكلية هي التي تتطلّب، بوصفها كذلك، أن تُقال على مستوى التفكّر.

ذلك هو ماتتطلّبه الرموز نفسها. إن تفسيراً يستخلص منهاالمعنى الفلسفي لن يكون مضافاً إليها؛ فبنيتها الدلالية، وتأمل الأساطير الكامن، وأخيراً انتماء كل رمز إلى كلية دالّة تقدّم المخطّط الأول للمنظومة، تقتضي هذا التفسير.

وسنحاول هنا، دون أن نعلم أيضاً أي مكانة ذات امتياز[1] تحتلّها رموز الشر وأساطيره في امبراطورية الرمزية، أن نحيط بالمشكل في عموميته ونطرح السؤال التالي: كيف يمكن أن تتغذّى فلسفة من فلسفات التفكّر من مصدر رمزيّ وتجعل من نفسها علم تفسير؟

وينبغي الاعتراف أن السؤال يبدو مربكاً جداً، إنه سؤال يُطرح تقليدياً -أي منذ أفلاطون- بالعبارة التالية: ما مكان الأسطورة في الفلسفة؟ إذا كانت الأسطورة تستدعي الفلسفة، أيكون صحيحاً أن الفلسفة تستدعي الأسطورة؟ أو نقول، بعبارة الكتاب الحالي، هل التفكر يستدعي الرموز وتفسير الرموز؟ هذا السؤال يسبق كل محاولة للانتقال من رموز أسطورية إلى رموز تأملية، في أي سجلّ رمزيّ كان. وينبغي التأكيد أول الأمر أن الفصل الفلسفي، في طبيعته الأكثر صميمية، لا يكتفي بأنه لايستبعد تفسيراً ولكنه يتطلب شيئاً شبيهاً بتفسير. ويبدو للوهلة الأولى أن المسألة ميؤوس منها.

فالفلسفة، المولودة في اليونان، حملت مقتضيات جديدة بالنسبة للفكر الأسطوري؛ وما أسّسته قبل كل شيء، وعلى الأخص، إنما هو فكرة «علم» بالمعنى، الأفلاطوني للكلمة «Epistémé» والمعنى الذي أطلقته المثالية الألمانية Wessenschaft.

فاللجوء إلى الرمز، في نظر هذه الفكرة للعلم الفلسفي، يتصف بشيء من الكارثي.

إن الرمز، أول الأمر، يظلّ سجين تنوّع الألسن والثقافات ويتبنى تفرّدها الصلب. فلماذا الانطلاق من البابليين، والعبريين، واليونان- سواء أكانوا مؤلفي تراجيديا أم فيثاغورثيين؟ ألأنهم يغذّون ذاكرتي؟ إنني عندئذ إنما أضع تفرّدي في مركز تفكّري؛ ألا يقتضي العلم الفلسفي، والحال هذه، أن يمتصّ تفرّد الإبداعات

---

(1)- إننا نجعل رمزيّ الشر يتراجع إلى مرتبة المَثَل حين نمنح الأولوية مشكل الطريقة. ولن نأسف على ذلك: ستكون إحدى نتائج التفكّر على وجه الدقة أن رمزيّ الشر ليس مثلاً بين أمثلة أخرى، ولكنه مثل ذو امتياز، بل ربما مسقط الرأس لكل رمزيّ، مكان ولادة المشكل الخاص بعلم التفسير منظور إليه في كل اتّساعه. ولكن لن نفهمه إلا بحركة التفكر- تفكر لا يعرف رموز الشر أول الأمر إلا بوصفها مثلاً من الأمثلة ويختار اختياراً اعتباطياً.

الثقافية وذاكرات الأفراد في كلية القول؟

ثم إن الفلسفة تبدو، بوصفها علماً صارماً ، أنها تتطلّب الدلالات المتواطئة. والحال أن الرمز كتيم، غير شفاف، بسبب تركيبه التماثلي؛ والمعنى المزدوج الذي يمنحه جذوراً مشخّصه، يثقله بالمادية. والحال أن المعنى المزدوج غير عرضي، ولكنه تكويني، ولايُعطى إلا في المعنى الحرفي وبه، وهذه الكتامة، بالمصطلحات الإبسيتمولوجية، لايمكنها أن تقصد إلا اللبس. فهل الفلسفة يمكنها أن تُعنى بالملتبس من الناحية المنهجية؟

والأمر الثالث، وهو الأخطر، أن الصلة بين الرمز والتفسير، حيث رأينا الوعد بارتباط عضوي بين الميثولوجيا واللوغوس، تقدم باعثاً جديداً على الارتياب؛ فكل تفسير غير نهائي، وليس ثمة أسطورة دون فن التفسير، ولا وجود لفن تفسير مع ذلك دون منازعة. وليست قراءة رموز الألغاز علماً بالمعنى الأفلاطوني، ولا الهيغلي، ولا بالمعنى الحديث لكلمة علم. ويتيح الفصل السابق من هذا الكتاب للمرء أن يلمح خطورة المشكل: إننا تفحصنا فيه التقابل، الأقصى ما يمكن أن يتخيله المرء في حقل علم التفسير، بين فينومينولوجيا الدين، المدركة بوصفه إضفاء الصفة الأسطورية من جديدعلى القول، وبين التحليل النفسي، المدرك بوصفه رفع الصفة الأسطورية عن القول (رفع التضليل). ويزداد مشكلنا خطورة في الوقت نفسه إذ نوضّح الأمور: فنحن لانقتصر على أن نطرح سؤال: لماذا التفسير؟ فحسب، بل لماذا هذه التفسيرات المتقابلة؟ والمهمة لا تكمن في تسويغ اللجوء إلى نوع من أنواع التفسير فحسب، بل تسويغ تبعية التفكّر لعلوم تفسير متكّونة مسبقاً يستبعد بعضها بعضاً.

وتسويغ اللجوء إلى الرمز في الفلسفة إنما هو، في نهاية المطاف، تسويغ الجواز الثقافي، واللغة الملتبسة، وحرب علوم التفسير، في رحم التفكّر، رحم ذاته.

وسيكون المشكل محلولاً إذا أفلحنا في أن نبيّن أن التفكر، في مبدئه نفسه، يقتضي شيئاً يشبه التفسير، وانطلاقاً من هذا المقتضى إنما يمكن أن نسّوغ المسار المتعرّج، في مبدئه أيضاً، بجواز الثقافات، بلغة ملتبسة على نحو لا يقبل الشفاء وبنزاع التفسيرات.

فلنبدأ بالبداية: إن لجوء التفكر إلى الرمز هو الذي يعّلل لجوء الرمز إلى التفكّر، الذي أخذناه بالحسبان حتى الآن.

2- لجوء التفكّر إلى الرمز

عندما نقول: الفلسفة تفكّر، لانقصد بالتأكيد تفكر المرء في ذاته. ولكن ماذا تعني الذات؟ أنعرفها أفضل مما نفهم كلمتي رمز وتفسير؟ نعم، إننا نعرفها، ولكنها معرفة مطلقة، فارغة وعبث، فلنقيّم أول الأمر هذا اليقين العبث. وربما يكون

الرمزيّ هو الذي سينقذ التفكّر من غروره وربما يكون التفكر هو الذي سيمنح، في الوقت نفسه، كل نزاع في علم التفسير بنية استقبال، فما معنى التفكر إذن؟ ومامعنى ذات التفكر في الذات؟

أسلّم هنا أن وضع الذات هو الحقيقة الأولى بالنسبة للفيلسوف القائم في قلب هذا الموروث الواسع للفلسفة الحديثة التي تنطلق من ديكارت، وتتطور مع كانْت، فخته والتيار التفكّري للفلسفة الأوروبية. ووضع الذات، في رأي هذا الموروث، الذي ننظر إليه بوصفه كلاً قبل أن نقارن بين ممثليه الرئيسيين، حقيقةُ تطرح نفسها بنفسها؛ إنها لايمكنها أن تكون موضوع تحقّق، ولا استنباط؛ إنها وضع وجود وفعل معاً، وضع وجود متحقّق وعملية من عمليات الفكر: إنني موجود، فأنا أفكر؛ والوجود بالنسبة لي، إنما هو التفكّر وأوجد بمقدار ما أفكر؛ وبما أن هذه الحقيقة لايمكنها أن تكون موضع تحقّق كما نتحقق من واقعة ولاموضع استنباط كما نستبط نتيجة، فإنها ينبغي أن تُطرح في التفكر؛ ووضعها الذاتي هو التفكّر؛ وكان فخته يسمّي هذه الحقيقة الأولى: الحكم التصديقي(*). تلكم هي نقطة انطلاقنا الفلسفية.

ولكن هذه الإحالة الأولى إلى التفكّر في وضع الذات، بوصفها موجودة ومُفكرة، لاتكفي لتمييز التفكّر. ولانفهم على وجه الخصوص أيضاً لماذا يتطلّب التفكر عملاً، عمل قراءة لشيفرة الرموز، وتفسيراً وعلماً للتفسير، ونفهم فهماً أقل لماذا ينبغي لقراءة شيفرة الرموز أن تكون إما التحليل النفسي، وإما فينومينولوجيا المقدّس، وهذه المسألة لايمكنها أن تكون مسموعة طالما ظهر التفكّر عودة إلى البداهة المزعومة للوعي المباشر؛ وينبغي لنا أن نُدخل سمة ثانية للتفكّر تُعلَن على النحو التالي: ليس التفكر حدساً أو، بعبارة أخرى، التفكّر جهد هدفه أن ندرك إدراكاً جديداً أنا أنا الكوجيتو في مرآة موضوعاتها، وأعمالها، وأفعالها في نهاية المطاف. ولماذا، والحال هذه، ينبغي لوضع الأنا أن يُدرك من جديد عبر أفعالها؟ السبب على وجه الدقة أنه ليس معطى في بداهة سيكولوجية، ولا في حدس فكري، ولا في رؤية صوفية، إن فلسفة تفكّرية هي عكس فلسفة للمباشر،وتظلّ الحقيقة الأولى أيضاً–أنا موجود، فأنا أفكر–مجرّدة وفارغة بقدر مالاتُقهر؛ ولا بدّ لها من «وسيط»، وسيطها التصورات، والأعمال، والنتاجات، والمؤسسات، والأوابد، التي تضفي عليها الصفة الموضوعية؛ وفي هذه الأشياء، بالمعنى الأوسع للكلمة، إنما ينبغي للأنا أن تكون مفقودة وموجودة. وبوسعنا القول، بمعنى مفارق قليلاً، أن فلسفة للتفكّر

(*)- إنه الحكم الذي يطرح الشيء في ذاته دون ارتباط بأي شيء آخر غير ذاته jugement thétique وسميّت بعد فخته هذه الأحكام، الأحكام الوجودية «م».

ليست فلسفة للوعي، إذا فهمنا الوعي أنه الوعي المباشر بالذات. فالوعي، سنقول فيما بعد، مهمة، ولكنه مهمة لأنه ليس معطى من المعطيات... ومن المؤكد أن لديّ إدراكاً داخلياً لنفسي وأعمالي، وهذا الإدراك الداخلي نوع من البداهة؛ وديكارت، لايمكنه أن يتزحزح عن هذه القضية التي لامنازعة فيها: فليس بوسعي أن أشك بنفسي دون أن أدرك إدراكاً داخلياً أنني أشك. ولكن ماذا يعني هذا الإدراك الداخلي؟ إنه يقين، ذلك أمر مؤكد، ولكنه يقين خاص بالحقيقة؛ وهذا الإدراك المباشر، كما فهمه مالبرانْش ضد ديكارت، عاطفة فقط وليس فكرة. وإن كانت الفكرة نوراً ورؤية، فلا وجود لرؤية للأنا، ولا لنور للإدراك الداخلي؛ إنني أحسّ فقط، أنني موجود وأفكّر، وأحسّ أنني مستيقظ، ذلكم هو الإدراك الداخلي. والإدراك الداخلي للأنا، في لغة كانْت، يمكن أن يرافق كل امتثالاتي، ولكن هذا الإدراك الداخلي ليس معرفة بذاتي، ولايمكنه أن يتحول إلى حدس ينصبّ على نفس جوهرية؛ والنقد الحاسم الذي يوجّهه كانْت لكل «سيكولوجيا عقلانية» فصل فصلاً نهائياً بين التفكّر والمعرفة المزعومة بالذات [2].

وهذه القضية الثانية القائلة إن التفكّر ليس حدساً تتيح لنا أن نلمح مكان التفسير في معرفة المرء ذاته؛ وهذا المكان يحدّده عمق الفارق بين التفكّر والحدس.

وثمة خطوة ثانية ستقرّبنا من الهدف: أودّ، بعد أن قابلت بين التفكر والحدس، مع كانْت ضدّ ديكارت، أن أميّز مهمة التفكّر من نقد بسيط للمعرفة؛ وهذا المسعى الجديد يبعدنا هذه المرة عن كانْت ويقرّبنا من فخته ونابرْ. فالتحديد الأساسي لفلسفة نقدية يكمن في شاغلها الإبسْتيمولوجي الحصري؛ ويرتد التفكّر إلى بعد وحيد: فالعمليات الفكرية المطابقة للقواعد السليمة هي وحدها التي تشيد «موضوعية» امتثالاتنا. وتشرح هذه الأولوية التي تُمنح الإبستيمولوجيا لماذا تكون الفلسفة العملية لدى كانْت تابعة للفلسفة النقدية على الرغم من المظاهر؛ والنقد الثاني، نقد العقل العملي، يعير في الواقع كل بنياته للأول، أي لنقد العقل المحض؛ وثمة سؤال واحد ينظّم الفلسفة النقدية: ما القبلي في المعرفة وما الاختباري فيها فقط؟ وهذا التمييز هو مفتاح نظرية الموضوعية؛ إنها هي التي نُقلت بكل بساطة إلى النقد الثاني، نقد العقل العملي؛ وتستند موضوعية قواعد السلوك إلى التمييز بين مشروعية الواجب، القبلي، ومحتوى الرغبات الاختبارية. وضد هذا الردّ، ردّ التفكر إلى مجرّد نقد، إنما أقول مع فخته، وخلفه الفرنسي جان نابِرْ، إن التفكّر امتلاك جهدنا مجدداً من أجل الوجود أكثر مما هو تسويغ للعلم والواجب.

(2)- أنا الكوجيتو، في لغة هوسّرل، برهاني، ولكنه ليس بالضرورة مناسباً.

والإبستيمولوجيا جزء فقط من هذه المهمة الأوسع: إن علينا أن نستعيد فعل الوجود، ووضع الذات في كل كثافة نتاجاتها. والآن، لماذا ينبغي أن نصف هذه الاستعادة إنها امتلاك وامتلاك جديد؟ عليّ أن أستعيد شيئاً كان في البداية مفقوداً،إنني أجعل «خاصاً» ما كفّ عن أن يكون لي، خاصتي، وأجعل «خاصتي» ما انفصلت عنه، بالمكان أو بالزمان، بالشرود، أو بـ«اللهو»، أو بفعل شيء منسيّ آثم؛ فالتملك يعني أن الوضع الأولي الذي ينبثق عنه التفكر هو «النسيان»؛ إنني مفقود «ضائع» بين الأشياء ومنفصل عن مركز وجودي، كما أني منفصل عن الآخرين، وعدوّ الجميع. ومهما يكن سرّ هذه «الدياسْبورا»، هذا الانفصال، فإنه يعني أنني لاأملك أول الأمر ما أنا عليه؛ والحقيقة التي سمّاها فخته حكماً تصديقياً تطرح نفسها في صحراء غيابي؛ ولهذا السبب، يكون التفكر مهمة، مهمة أن أجعل تجربتي المشخّصة مساوية للوضع: إنني موجود. ذلكم هو الإعداد النهائي لقضيتنا الأولية: التفكّر ليس الحدس، ونقول الآن: وضع الذات غير معطى، إنه مهمة، وليس معطى بل منسّق.

وبوسعنا الآن أن نتساءل إن كنا لم نشدّد تشديداً قوياً جداً على الجانب العملي والأخلاقي للتفكّر. أليس ذلك تحديداً جديداً، شبيهاً بتحديد التيّار الإبستيمولوجي من الفلسفة الكانتية؟ أضف إلى ذلك ، ألسنا أكثر بعداً من أي وقت مضى عن مشكلنا، مشكل التفسير؟ لاأعتقد ذلك. فالتشديد الأخلاقي على التفكّر لا يعبّر عن تحديد، إذا أخذنا مفهوم علم الأخلاق بالمعنى الواسع، مفهوم سبينوزا، عندما يسمّي الدعوى الكاملة للفلسفة علم الأخلاق.

والفلسفة علم أخلاق بمقدار ماتقود من الضياع إلى الحرية والغبطة؛ ويبلغ المرء هذه الهداية في رأي سبينوزا عندما تساوي معرفة الذات معرفة الجوهر الوحيد؛ ولكن لهذا التقدّم التأملي دلالة أخلاقية من حيث أن الفرد الضائع تهديه معرفة الكل. والفلسفة علم أخلاق ولكن علم الأخلاق éthique ليس محض أخلاق. وإذا تابعنا هذا الاستخدام السبينوزي لمصطلح علم الأخلاق ينبغي أن نقول إن التفكّر علم أخلاق قبل أن يصبح نقداً للأخلاقية. وهدفه يكمن في أن يدرك الأنا في جهدها من أجل الوجود المتحقّق، في رغبتها في الوجود. وهنا إنما تكتشف فلسفة تفكرية، وربما تنقذ، الفكرة الأفلاطونية التي مفادها أن مصدر المعرفة هو الإيروس، الرغبة، الحب، والفكرة السبينوزية، التي هي الجهد. وهذا الجهد رغبة، لأنه لايعرف الإشباع أبداً؛ ولكن هذه الرغبة جهد، لأنها الوضع الإيجابي لموجود مفرد وليست فقط نقص وجود.. فالجهد والرغبة وجها وضع الذات في الحقيقة الأولى: إنني موجود.

إننا الآن في حالة تتيح لنا أن نكمل القضية السلبية – التفكّر ليس الحدس–

بقضية إيجابية: التفكّر تملّك جهدنا من أجل الوجود المتحققّ ورغبتنا في الوجود، من خلال النتاجات التي تشهد على هذا الجهد وهذه الرغبة؛ وهذا هو السبب في أن التفكّر أكثر من مجرّد نقد للمعرفة بل أكثر من مجرّد نقد للحكم الأخلاقي؛ إن التفكّر يتأمل، بصورة سابقة على كل حكم، هذا الفعل، فعل الوجود المتحقّق الذي نُظهره في الجهد والرغبة إلى العيان.

وهذا النهج الثالث يقودنا إلى عتبة مشكلنا، مشكل التفسير: وضع هذا الجهد أو هذه الرغبة لايكون محروماً من الحدس فحسب، ولكنه لايشهد عليه إلا النتاجات التي تظلّ دلالتها موضع شك وغير نهائية. وهنا إنما يستدعي التفكّر تفسيراً ويقصد أن ينقلب إلى علم تفسير. ذلكم هو الجذر النهائي لمشكلنا: إن هذا الجذر يكمن في هذا الارتباط البدئي بين فعل الوجود المتحقق والعلامات التي نعرضها في نتاجاتنا؛ وينبغي للتفكّر أن يصبح تفسيراً، لأنني عاجز عن أن أدرك هذا الفعل، فعل الوجود المتحقّق، في أي مكان سوى في العلامات المبعثرة في العالم. وهذا هو السبب في أن على فلسفة تفكّرية أن تتضمن النتائج، والطرائق والافتراضات المسبقة لكل العلوم التي تحاول أن تقرأ رموز علامات الإنسان وتفسّرها [3].

ذلكم هو جذر المشكل، مشكل علم التفسير في مبدئه وأكبر عموميته. إنه مطروح من جهة بفعل الوجود الواقعي للغة الرمزية التي تستدعي التفكّر، ولكنه مطروح أيضاً من جهة ثانية، في اتجاه معاكس، بفعل فقر التفكّر الذي يستدعي التفسير: وإذ يطرح التفكر نفسه، فإنه يفهم عجزه الخاص عن أن يتجاوز التجريد العبث والفارغ لـ«أنا أفكر» ويفهم ضرورة أن يستعيد نفسه إذ يقرأ رموز علاماته الخاصة المفقودة في عالم الثقافة. وهكذا يفهم التفكر نفسه أنه ليس علماً، وينبغي له، حتى يمتدّ، أن يستأنف في نفسه تلك العلامات الكتيمة، الجائزة والملتبسة المبعثرة في الثقافة حيث تتجذّر لغتنا.

3- التفكّر واللغة الملتبسة

هذا الزرع، زرع المشكل التفسيري في حركة التفكر، يتيح لنا أن نواجه الاعتراضات المبطلة في الظاهر، التي يمكن أن توجّه إلى فلسفة تمثّل بوصفها علم تفسير. وهذه الاعتراضات أرجعناها إلى ثلاثة رئيسة: هل يمكن لفلسفة أن تربط كليتها بنتاجات ثقافية جائزة؟ أيمكنها أن تشيد دقّتها على دلالات ملتبسة؟ أيمكن أن تعلّق أمنيتها في التماسك على تقلبات نزاع غير يقيني بين تفسيرات متنافسة؟

(3)- انظر مقالي: «الفعل والعلامة في فلسفة جان نابِرْ»، مجلة دراسات فلسفية، 1962 / 3.

وهدف هذه الفصول المدخل ليس حلّ المشكلات بقدر ماهو بيان مشروعيتها عندما تكون مطروحة جيداً، والاطمئنان على أنها ليست خالية من المعنى بل مندرجة في طبيعة الأمور وفي طبيعة اللغة. فأن تمرّ كلية القول الفلسفي بجواز الثقافات، وأن تكون دقته تابعة للغات الملتبسة، وأن يمر تماسكها بحرب بين علوم التفسير، ذلكم مايمكنه وماينبغي له أن يبدو للعيان أنه المسار الإلزامي، المعضلة الثلاثية المتكوّنة والمطروحة جيداً. وثمة في نهاية هذه الحلقة الأولى من التقصّيات، التي سمّيتها عن قصد إشكالية، مسألة ينبغي أن تكون مكتسبة: معضلات التفسير هي معضلات التفكّر نفسه.

ولن أقول هنا شيئاً على وجه التقريب عن الصعوبة الأولى التي ناقشتها في المدخل إلى رمزيّ الشر. وكنت قد اعترضت قائلاً إن الانطلاق من رمزية قائمة من قبل إنما هو أن يمنح المرء نفسه شيئاً يفكر فيه؛ ولكن ذلك إنما هو ، في الوقت نفسه، إدخال جواز جذري في القول، جواز الثقافات الموجودة. وكان رديّ عندئذ أن الفيلسوف لايتكلم على أي مكان: فكل مسألة يمكنه أن يطرحها تصعد من قاع ذاكرته الإغريقية، وحقل تقصّيه موجّه منذئذ حتماً؛ وتنطوي ذاكرته على التقابل، تقابل «القريب» و«البعيد». ومن خلال هذا الجواز، جواز المصادفات التاريخية، إنما ينبغي لنا أن نميّز تعاقبات معقولة بين الموضوعات الثقافية المنتشرة. وأضيف الآن أن التفكّر المجرّد يتكلم على أي مكان. وعلى التفكّر، حتى يصبح مشخصاً، أن يفقد إدّعاءه المباشر بالكلية، إلى أن يصهر ضرورة مبدأه وجواز العلامات التي يتعرّف على نفسه من خلالها، كلاً منهما في الآخر. وفي حركة التفسير، إنما يمكن على وجه الدقة أن يكتمل هذا الانصهار.

وينبغي لنا الآن أن نتفحّص الاعتراض الأكثر إثارة للرعب، الذي يرى أن اللجوء إلى الرمزية يسلّم الفكر إلى اللغة الملتبسة والأدلة المضلّلة التي يدينها المنطق السليم. وهذا الاعتراض يمكن تجنبه على الأقل بمقدار ما ابتكر المناطقة المنطق الرمزي، بقصد صريح مفاده استبعاد اللبْس في أدلّتنا. وكلمة الرمز تعني، في رأي عالم المنطق، على نحو دقيق جداً، عكس ما تعنيه بالنسبة لنا؛ والأهمية التي يتخذها الرمز في المنطق الرمزي، تفرض علينا واجباً مؤداه أن نوضح فكرتنا عن هذا اللقاء، بين نوعي الرمز، الذي يكوّن اشتراكاً غريباً في اللفظ على الأقل؛ وعلينا أن نوضّح فكرتنا لاسيما أننا مابرحنا نعالج هذه الثنائية من التعبيرات المتواطئة والملتبسة بالتلميح، وسلّمنا ضمنياً أن هذه التعبيرات الملتبسة يمكنها أن تكون ذات وظيفة فلسفية لابديل لها.

وتسويغ علم التفسير لايمكنه أن يكون جذرياً إلا إذا بحثنا في طبيعة الفكر

التأملي نفسها عن مبدأ منطق ذي معنى مزدوج، معقّد وغير تعسفي، صارم في تمفصلاته، ولكنه لايرتّد إلى خطّيّة المنطق الرمزي. ولم يعد هذا المنطق عندئذ منطقاً صورياً، ولكنه منطق متعال؛ إنه يُقام في الواقع على مستوى شروط الإمكان، لا على مستوى الشروط لموضوعيةِ ضربٍ من الطبيعة، بل شروط تملّك رغبتنا في الوجود؛ وهكذا إنما يكون منطق المعنى المزدوج، الخاص بعلم التفسير، منطقاً من النوع المتعالي.

وهذا الرباط بين منطق المعنى المزدوج والتفكّر المتعالي إنما ينبغي الآن أن نؤسّسه.

وإذا كان علم التفسير لايحمل المناظرة إلى هذا المستوى، فإنه سيكون في الحال محشوراً في وضع لايُطاق. وسيحاول عبثاً أن يبقي المناظرة على مستوى بنية الرمز الدلالية، وسيستمدّ فائدة، كما فعلنا نحن أنفسنا حتى الآن، من التحديد المتضافر العناصر لمعنى هذه الرموز في سبيل الدفاع عن نظرية للرمزية مزدوجة وحماية حقول تطبيقهما، الخاصة بكل منهما، من كل تطاول.

ولكن الفكرة التي مفادها إمكان وجود منطقين من مستوى واحد لايمكن الدفاع عنها بشكل خاص؛ ومجرد تجاورهما لايمكنه إلا أن يقود ببساطة إلى أن يستبعد المنطق الرمزي علم التفسير.

أي المزايا يمكن أن يوردها بالفعل عالم التفسير تجاه المنطق الصوري؟ إنه سيعارض خدعة الرمز المنطقي، الذي يُكتب ويُقرأ ولكنه لايقول نفسه، برمزية شفوية بصورة أساسية، متلقاة ومستأنفة كل مرة بوصفها إرثاً؛ فالإنسان الذي يتكلم بالرموز منشد أول الأمر، وهو ينقل غزارة في المعنى يحوزها مهما قلّ ما تكون هي التي تفسح المجال للتفكّر؛ إن كثافة المعنى المتعدّد هي التي تحرّض ذكاءه، ويكمن التفسير في فهم الغموض وتوضيح غناه أكثر مما يكمن في إلغائه. وسنقول أيضاً إن الرمزية المنطقية فارغة والرمزية وفق علم التفسير ملأى: إنها تجعل المعنى المزدوج للواقع الخارجي أو النفسي ظاهراً؛ وذلك ماكنا قد اقترحناه مبكراً عندما قلنا إن الرمز مرتبط: العلاقة الحسّية، كنا قد قلنا، ترتبط بالمعنى الرمزي الذي يسكنها ويمنحها الشفافية والمرونة، وهذا المعنى الرمزي مرتبط، بالمقابل، بناقله الحسّي الذي يمنحه وزناً وكتامة؛ وبوسعنا أن نضيف أنه إنما يربطنا نحن أنفسنا على هذا النحو، إذ يمنح الفكر محتوى، جسداً وكثافة.

وليست هذه التمييزات والتقابلات كاذبة؛ إنها ليست ذات أساس متين فقط؛ فالمواجهة التي تقتصر على التركيب الرمزيّ للرمز دون أن تفضي إلى مسألة أساسه في التفكّر، لا تلبث أن تنقلب إلى التباس لدى عالم التفسير. فحيلة الرمزية

المنطقية وفراغها ليسا في الواقع سوى البديل والشرط لما هو القصد الحقيقي لهذا المنطق، أي ضمان عدم الإبهام في الأدلّة؛ والحال أن ما يسمّيه عالم التفسير مزدوج المعنى إنما هو الإبهام بلغة المنطق، أعني لبْس الكلمات والالتباس الدلالي في الأقوال. فليس بوسعنا إذن أن نجعل علم التفسير مجاوراً بهدوء للمنطق الرمزيّ؛ فالمنطق الرمزي يجعل بسرعة كل تسوية كسولة أمراً لايمكن الدفاع عنه. بل إن «عدم تسامحه» يرغم علم التفسير على أن يسوّغ على نحو جذري لغته الخاصة.

وينبغي إذن أن نفهم عدم التسامح هذا لبلوغ أساس علم التفسير فهماً بالضدّ.

وإذا كانت صرامة المنطق الرمزي تبدو أكثر تخارجية (*) من صرامة المنطق الصوري، فذلك لأن الأول ليس استطالة للثاني؛ إنه لايمثّل درجة من إضفاء الصورية أعلى، وهو ناشئ من قرار إجمالي ذي علاقة باللغة العادية منظوراً إليها في مجموعها؛ ويعبّر عن قطيعة مع اللغة وإبهامها غير القابل للشفاء؛ وما يضعه موضع التساؤل إنما هو السمة الملتبسة والمضلِّلة بالتالي لكلمات اللغة العادية، سمة الالتباس الدلالي لإنشاءاتها، واللبْس في الأسلوب الاستعاري والتعبيرات الاصطلاحية، والصدى الانفعالي للغة الأكثر وصفية. فالمنطق الرمزي يائس من اللغة الطبيعية، حيث علم التفسير يؤمن بـ «حكمتها» الضمنية.

ويبدأ هذا الصراع يطرد خارج الدائرة المعرفية بحصر المعنى كل ما لايخبر في اللغة عن الوقائع، ويُحال باقي القول تحت عنوان الوظيفة التعبيرية والوظيفة التوجيهية للغة؛ وما لا يخبر عن الوقائع يعبّر عن الانفعالات، والعواطف أو المواقف، أو يحرّض الغير على إنتاج تصرّف خاص.

وينبغي للغة أيضاً، إذ اختُزلت إلى وظيفتها الإخبارية على هذا النحو، أن تتعرّى من التباس الكلمات وازدواج المعنى لإنشاءاتها النحوية؛ وينبغي إذن كشف القناع عن إبهام الكلمات بغية استبعاده من الأدلّة واستخدام الكلمات نفسها بالمعنى نفسه خلال الدليل نفسه استخداماً متماسكاً؛ فوظيفة التعريف هي التي تشرح الدلالة وتستبعد الإبهام على هذا النحو: التعريفات العلمية هي وحدها التي تفلح في ذلك، هذه التعريفات التي لاتقتصر على شرح الدلالة التي للكلمات في الاستخدام الآن، بصورة مستقلة عن التعريف، بل تميّز تمييزاً بدقّة تامة شيئاً تبعاً للنظرية العلمية (هكذا تعريف القوة بحاصل الكتلة والتسارع في إطار النظرية النيوتونية).

ولكن المنطق الرمزي يمضي إلى أبعد. فثمن التواطؤ في المعنى، بالنسبة له، إنما هو خلق رمزية لاارتباطات لها في اللغة الطبيعية. وهذا الاستخدام للرمز هو الذي

(*)- التخارج (exclusivité): علاقة منطقية بين كليين ليس بينهما عامل مشترك، أو بين صفتين لما يمكن حملهما على موضوع واحد. والتخادج مرادف للاستبعاد ومقابل للتداخل. المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، دار الكتاب اللبناني، 1971، بيروت «م».

يستبعد الاستخدام الآخر. والواقع أن اللجوء إلى رمزية مصطنعة كلياً يُدخل في المنطق فارقاً في الطبيعة وليس في الدرجة فقط، وتتدخّل رموز عالم المنطق بالدقة في النقطة التي كانت صياغة أدلّة المنطق الكلاسيكي في اللغة العادية تتعثّر بإبهام لايُغلب وراسبيّ على نحو من الأنحاء؛ وهكذا تستبعد العلامة «v» إبهام كلمات تعبّر عن الانفصال في اللغة العادية (أو، إما، إذن) وتعبّر العلامة «v» فقط عن الدلالة الجزئية المشتركة في الانفصال المتداخل(*) (معنى الكلمة اللاتينية vel)- الذي يكون بحسبه أحد حدّي الانفصال على الأقل صحيحاً وربما الاثنين معاً- وفي الانفصال التخارجي (معنى الكلمة اللاتينية aut) الذي يكون بحسبه أحد الحدّين صحيحاً على الأقّل وأحد الحدين كاذباً على الأقل، والعلامة «v» تحسم الإبهام حين تصوغ الانفصال المتداخل، الذي يكوّن الجزء المشترك بين ضربي الانفصال. كذلك الرمز «⊃» يتيح حسم الإبهام، الذي يظّل في مفهوم التضّمن (ويمكنه أن يدلّ على التضمن الصوري، بالتعريف أو بالسببية، أو بالقرار)؛ والرمز «⊃» يصوغ الدلالة الجزئية المشتركة، أي أن في كل منطوق شرطي، لايمكن أن يكون المتقدّم صحيحاً وبالتالي كاذباً معاً، فالرمز يختصر بالتالي رمزية أطول تعبّر عن النفي المطبّق على الاقتران بين قيمة الحقيقة في المتقدّم وكذب التالي، أي «~p.~q».

وهكذا تتيح اللغة الاصطناعية للرمزية المنطقية أن تقرّر مشروعية الأدلّة في كل الحالات التي يمكن أن يُنسب فيها إبهام راسبيّ إلى بنية اللغة العادية. والنقطة الدقيقة، حيث المنطق الرمزي يلتقي وينازع علم التفسير هي إذن مايلي: تشكيك مفردات اللغة، والالتباس الدلالي في نظْم الكلمات، وبالاختصار إبهام اللغة العادية، لايمكن التغلّب عليها إلا على مستوى لغة لرموزها دلالة يحدّدها تحديداً كاملاً جدول الحقيقة الذي تتيح بناءه. وهكذا فإن دلالة الرمز «v» تحدّدها تحديداً كلياً وظيفته الحقيقية من حيث أنه يستخدم لإنقاذ مشروعية القياس الانفصالي؛ كذلك فإن دلالة الرمز «⊃» تستنفد معناها كلياً في بناء جدول الحقيقة للقياس الشرطي المتصل. وهذه البناءات هي التي تشهد على أن الرمز غير مبهم كلياً، في حين أن لا إبهام الرمز يؤمن المشروعية الكلية للأدلة.

ويقع منطق المعنى المزدوج بالضرورة تحت ضربات المنطق الصوري والرمزي، مادام غير مبنيّ في وظيفته التفكّرية؛ فعلم التفسير سيكون دائماً موضع شبهة، في نظر علم المنطق، أنه يحابي الدلالات المشككة محاباة آثمة، ويمنح وظيفة إخبارية تعبيرات ليس لها إلا وظيفة تعبيرية، أي توجيهية. ويقع علم التفسير على هذا النحو

(*)- متداخل: inclusion.

في مغالطات وثاقة الصلة بالموضوع، التي يندّد بها المنطق السليم.

وإشكالية التفكّر وحدها يمكنها أن تأتي لنجدة التعبيرات المشكّكة وتبني ضرباً من منطق المعنى المزدوج بناء حقيقياً. وما يمكنه وحده أن يسوّغ التعبيرات المشكّكة إنما هو دورها القبلي في حركة احتياز الذات ذاتها، الذي يكوّن فاعلية التفكّر، وهذه الوظيفة القبلية ليست من اختصاص منطق صوري، بل من منطق متعال، إذا فهمنا المنطق المتعالي أنه تأسيس شروط الإمكان لضرب من مجال الموضوعية على وجه العموم؛ وتكمن مهمة مثل هذا المنطق في أن نستخلص بدرب رجعي تلك المفاهيم التي يفترضها افتراضاً مسبقاً نموذج من التجربة ونموذج مقابل من الواقع. فالمنطق المتعالي لا ينفد في القبلي الكانتي، والصلة التي أقمناها بين التفكر في أنا أفكر، أنا موجود، بوصفه فعلاً وبين العلاقات المبعثرة في ثقافات هذا الفعل الوجودي، تفتح حقلاً جديداً من التجربة، والموضوعية، والواقع. وإلى هذا الحقل إنما ينتمي منطق المعنى المزدوج الذي كنا قد قلنا فيما سبق إنه قد يكون معقّداً ولكنه غير تعسّفي، ودقيق في تمفصلاته. وفي بنية التفكر ذاتها إنما يكمن مبدأ حدٍّ لمقتضيات المنطق الرمزي؛ ولو لم يكن ثمة شيء كالمتعالي، لكان عدم تسامح المنطق الرمزي دون اعتراض؛ ولكن إذا كان المتعالي بعداً حقيقياً من أبعاد القول، فإن الحجج، التي يمكننا أن نعارض بها ادّعاء النزعة المنطقية في قياس كل قول بمقياس كتابها في الأدلّة، تستعيد قوتها، وقد بدت لنا أنها تظلّ معلّقة في الفراغ بسبب غياب الأساس:

1- مقتضى التواطؤ لا يصحّ إلا لقول يمثل بوصفه دليلاً: والحال أن التفكّر لا يقيم الدليل، ولا يستنبط، ولا يستقرئ، بل يقول بأي شروط من الإمكان يكون الوعي الاختباري مساوياً للوعي الوجودي. فلا يكون مشكّكاً منذئذ سوى التعبير الذي ينبغي أن يكون متواطئاً وهو ليس كذلك؛ وليس ثمة بالعكس أي مغالطة من الإبهام في الاستخدام التفكّري للرموز ذات المعنى المتعدّد: فالتفكّر في هذه الرموز وتفسيرها فعل واحد ووحيد.

2- الذكاء الذي يطوّره فهم الرموز ليس البديل العاجز عن التعريف، لأن التفكّر ليس فكراً يعرّف ويفكر بواسطة «الأصناف». ونحن نجد هنا مجدّداً ذلك المشكل الأرسطي لـ«المعاني المتعدّدة» للوجود: فأرسطو هو الأول الذي ميّز تمييزاً تاماً أن القول الفلسفي لا يندرج تحت العنادية المنطقية للمتواطئ والملتبس، لأن الوجود ليس «جنسا»؛ فالوجود يُقال مع ذلك، ولكنه «يقال على أنحاء متعدّدة».

3- لنعدْ إلى أول قضية عنادية تفحّصناها فيما سبق: إن أي عنصر منطوق، كنا قد قلنا، لا يخبر عن الوقائع، يعبّر فقط عن انفعالات فرد أو مواقفه؛ والحال أن التفكر يقع خارج هذه العنادية؛ فما يجعل ممكناً أن يكون أنا أفكر، أنا موجود

خاصتي، ليس منطوقاً اختبارياً ولا منطوقاً انفعالياً، ولكنه مختلف عن كليهما.

وترتكز هذه المرافعة لمصلحة التفسير كلياً على وظيفته التفكّرية. وإذا كانت حركة الرمز المزدوجة نحو التفكر ومن التفكر إلى الرمز ذات أهمية، فإن الفكر الذي يفسر مسوّغ تماماً. ويمكن أن يقال عندئذ، على صورة سلبية على الأقّل، إن الفكر لا يقيسه ضرب من منطق الأدلّة، وصحة المنطوقات الفلسفية لا يمكن أن يكون حكَمها نظرية في اللغة مدرَكة بوصفها علم نحو، ولا يمرّ علم الدلالة للفلسفة كله في منطق رمزي.

ولا تتيح هذه القضايا ذات العلاقة بالفلسفة أن نقول ما هو، من الناحية الإيجابية، منطوق فلسفي؛ فالوجود المحدّد يمكنه وحده أن يسوّغ القول تسويغاً كاملاً. وبوسعنا على الأقلّ أن نؤكد أن اللغة غيرالمباشرة الرمزية، لغة التفكّر، يمكنها أن تكون مقبولة، ليس لأنها ملتبسة، بل على الرغم من أنها تكون ملتبسة.

4- التفكّر ونزاع علوم التفسير

لكن ردّ علم التفسير على اعتراضات المنطق الرمزي تتعرّض إلى خطر أن تظلّ نصراً عبثاً: المنازعة لا تأتي من الخارج فقط، وليست صوت عالم المنطق «المتشدّد» فقط؛ إنها تأتي من الداخل، من عدم التماسك الداخلي لعلم التفسير، الذي يمزّقه التناقض. ونحن نعلم منذ الآن أن ما ينبغي أن يندمج في التفكر ليس تفسيراً واحداً، بل عدة تفسيرات. فنزاع علوم التفسير، نزاعها نفسه، هو الذي يغذّي إذن دعوى التفكّر ويتحكّم في الانتقال من التفكر المجرد إلى التفكر المشخّص. فهل هذا ممكن دون «تحطيم» التفكر؟

وعندما حاولنا أن نسوّغ اللجوء إلى تفسيرين متكوّنين من قبلُ- فينومينولوجيا الدين وتفسير التحليل النفسي- كنا قد أوحينا أن نزاعهما يمكنه تماماً ألا يكون ضرباً من أزمة اللغة فقط، بل يمكنه على نحو أعمق أن يكون أزمة في التفكر: أليس القضاء على الأصنام أو الإصغاء إلى الرموز، كنا قد تساءلنا، مشروعاً واحداً والمشروع نفسه؟ والواقع أن الوحدة العميقة بين رفع التضليل من القول وإضفاء الصفة الأسطورية مجدّداً عليه لا يمكنها أن تبدو إلا في نهاية تقشّف بالتفكّر، ستكون خلاله المناظرة التي تمسرح حقل علم التفسير قد أصبحت فرع معرفة فكري.

وتبدو لنا منذ الآن سمة من سمات فرع المعرفة هذا: فالمشروعان اللذان جعلناهما متقابلين في البدء- اختزال الأوهام وإحياء المعنى الأكثر امتلاء- يشتركان في انزياح أصل المعنى صوب بؤرة ليست المادة المباشرة للتفكر أي «الوعي»- بل الأنا اليقظة، المنتبهة لحضورها، الحريصة على ذاتها والمرتبطة

بذاتها. وهكذا فإن علم التفسير، الذي نقاربه بقطبيه الأكثر تقابلاً، يمثّل أول الأمر منازعة وضرباً من الاختبار للتفكر الذي تكمن حركته الأولى في أن يتماهى مع الوعي المباشر. فأن نترك أنفسنا تمزّقها علوم التفسير المغالية، يعني أن ننكبّ على الدهشة التي تحرّك التفكر: ولاريب في أن علينا أن نبتعد عن أنفسنا، وأن ننزاح عن المركز لنعرف أخيراً ما يعني: أنا أفكر، أنا موجود.

وكنا قد اعتقدنا أننا حللنا نقيضة الأسطورة والفلسفة حين بحثنا في التفسير نفسه عن الوساطة بين الأسطورة والفلسفة أو، على نحو أوسع، بين الرمز والتفكر، ولكن هذه الوساطة ليست معطى، إنها ينبغي أن تُبنى.

إنها ليست معطى بوصفها حلاً جاهزاً، فالتخلي عن الأنا الذي يدعونا إليه التحليل النفسي أكثر من أي علم تفسير آخر هو أول واقع للتفكّر لا يفهمه التفكّر. ولكن التفسير الفينومينولوجي للمقدس، الذي يبدو أنه يعارضه معارضة قطبية، غريب بالدرجة نفسها عن أسلوب الطريقة التفكرية وقصدها الأساسي؛ ألا يعارض طريقة المحايثة في فلسفة التفكر بضرب من طريقة المتعالي؟ ألا يبدو المقدّس، الظاهر في رموزه، أنه ينتمي إلى ميدان التجلّي بدلاً من ميدان التفكر؟ فلننظر إلى الوراء، صوب إرادة القوة لإنسان نيتشه، صوب الوجود النوعي لإنسان ماركس، وصوب الليبيدو لدى إنسان فرويد، أو فلننظر إلى الأمام نحو البؤرة المتعالية من الدلالة التي نسمّيها هنا بلفظ مبهم، لفظ المقدّس، نر أن بؤرة المعنى ليست «الوعي»، بل شيء غير الوعي.

أن كلا علمي التفسير يطرحان إذن سؤال الثقة نفسه: هل التخلّي عن الوعي لمصلحة بؤرة أخرى للمعنى يمكن أن يفهم أنه فعل تفكر، بل الحركة الأولى للتملك الجديد؟ ذلكم هو السؤال الذي يظلّ معلّقاً، إنه أكثر راديكالية أيضاً من تواجد أساليب عدة للتفسير، ومن كل أزمة لغة يرتسم عليها نزاع التفسيرات.

ونحن نتكهّن أن هذه الأزمات الثلاث: أزمة اللغة، أزمة التفسير، أزمة التفكر- لا يمكنها أن تنحلّ إلا معاً. وحتى يصبح التفكر مشخّصاً، أي مساوياً لمحتوياته الأكثر غنى، عليه أن يجعل نفسه علم تفسير: ولكن لا وجود لعلم عام للتفسير. وهذه المعضلة تجعلنا نتحرّك: ألا يكون عندئذ مشروع واحد وحيد هدفه أن يكون الحَكَم في الحرب الناشبة بين علوم التفسير وتوسيع التفكّر إلى مستوى نقد للتفسيرات؟ ألا يمكن بحركة مشابهة أن يصبح التفكر تفكراً مشخّصاً والتنافس بين التفسيرات مفهوماً بالمعنى المزدوج للكلمة: يسوّغه التفكر ويندمج بنتاجه؟

وارتباكنا كبير حالياً: إنها علاقة بثلاثة مصطلحات، بشكل ذي ثلاث قمم، يقدّم نفسه لحيرتنا: التفكر، التفسير المفهوم بوصفه إحياء المعنى، التفسير بوصفه

اختزال الأوهام. ولاريب في أنه ينبغي أن ندلف إلى نحو كاف في صراع الحرب نفسها بين التفسيرات قبل أن نرى وسائل تجذيرها معاً في التفكر تبدو بوصفها مقتضى الحرب نفسها بين علوم التفسير. ولكن التفكر لن يكون بدوره وضع الأنا أفكر أنا موجود، الخالي من الحيوية بقدر ما هو حاسم، والعقيم بقدر مالا يقبل الدحض: سيكون قد أصبح تفكراً مشخّصاً، وسيكون قد أصبح كذلك بفضل علم التفسير الصلْب، فضله نفسه.

■■■



الكتاب الثاني

التحليلات: قراءة فرويدية

مدخـــل

كيف نقرأ فرويد

قبل الدخول في «محاولتي فهم فرويد»، أودّ أن أقول كيف كان فرويد قد كُتب وكيف ينبغي أن يُقرأ.

ولا أقترح تفسيراً على مستوى واحد وحيد، بل أقترح مجموعة من المقاطع حيث كل قراءة تصحّح القراءة التالية ولا تكملها فقط؛ حتى أننا سنجد بين القراءة الأولى والأخيرة، مسافة بحيث يمكن أن يبدو التفسير الأوّلي مستنكراً؛ وليس ثمة شيء من هذا مع ذلك؛ فكل قراءة أساسية، وينبغي الاحتفاظ بها. وأريد أن أشرح فكرتي، فكرة هذا الإجراء.

وسأقول أول الأمر بعض الكلمات عن التقسيمين الكبيرين لهذه الدراسة، اللذين سمّيتهما التحليلات والديالكتيك، ثم عن حركة التحليلات نفسها.

1- بغية ضرب من الديالكتيك بين علوم التفسير إنما كنت قد كتبت دراسة منفصلة، تتناول التفسير الفرويدوي منظوراً إليه في ذاته. وهذا التفسير المنفصل هو الذي أسمّيه «التحليلات»، جرّاء السمة الميكانيكية على وجه التقريب والخارجية لتعارضها مع كل التفسيرات الأخرى. فكيف تتمفصل هذه التحليلات، المنظور إليها بوصفها كلاً، مع الديالكتيك؟

والعلاقة بين التحليلات والديالكتيك تستجيب للصعوبة المركزية المطروحة في

الإشكالية. وبدا لي فرويد في البداية واحداً من ممثّلي علم التفسير المختزِل وكاشف التضليل، إلى جانبي ماركس ونيتشه. وذلك ما أدخلته من جهة أخرى وعرضته فيما سبق؛ فالميل إلى أقصى حدّ هو الذي قادني أول الأمر؛ وبدا فرويد لي وكأن له وضعاً دقيقاً في المناظرة التفسيرية، في مواجهة علم تفسير لا يختزل المعنى ويحييه، إلى جانب مفكرين آخرين يقودون معركة شبيهة بمعركته. وتكمن كل حركة هذا الكتاب في تصحيح تدريجي لهذا الموقف الأولي والفكرة البانورامية، إذا صحّ القول، لحقل المعركة، التي تديرها هذه الفكرة. ويمكن أن يبدو، في النهاية، أن هذه المعركة موضع شك. ففرويد غير موجود في مكان، لأنه في كل مكان. وهذا الانطباع صائب: إن حدود التحليل النفسي ينبغي ألا تكون مدركة في نهاية المطاف بوصفها تخماً يوجد خارجه وجهات نظر منافسة أو حليفة بقدر ما تدرك أنها الخط المتخيّل لجبهة بحث تتّسع باستمرار، في حين أن وجهات النظر الأخرى تنتقل من الخارج إلى داخل خط الفصل. ونقول بالبداية إن فرويد محارب بين المحاربين، وسيصبح في النهاية شاهداً ذا امتياز على المعركة الكلية، لأن كل التقابلات ستكون قد انتقلت إليه.

وحلفاؤه هم الذين سنجدهم مجدّداً فيه، وليس بجانبه أبداً. وسنرى تدريجياً مسألة نيتشه ومسألة ماركس تنبعثان في قلب المسألة الفرويدية، بوصفها مسألة لغة، وعلم الأخلاق والثقافة. فتفسيرات الثقافة الثلاثة التي اعتدنا أن نجعلها متجاورة، سيتطاول أحدها على الآخر، إذ تصبح مسألة أحدها مسألة الآخر.

ولكن وضع فرويد بالنسبة لما يقف المعارض الأكبر له، أي علم تفسير للمقدّس، هو الذي سيتغيّر خلال هذه القراءات المتتالية. وأردت في البداية أن أتدرّب على المعارضة الأكثر حدّة، بغية أن أمنح نفسي أكبر مسافة للفكر. فكل المعارضات خارجية، بالبداية، في تفسير التحليل النفسي الذي ينظّمه نسقه تنظيماً كاملاً؛ وللتحليل النفسي عالم آخر غير عالمه. وهذه القراءة الأولى ضرورية؛ ولها فضيلة مفادها أنها فرع معرفة للتفكّر؛ إنها تفعل فعلها في التخلّي عن الوعي وتسوّي زهد هذه النرجسية التي تقصد أن تعتبر نفسها الكوجيتو الحقيقي؛ وهذا هو السبب في أن هذه القراءة وقيادتها القاسية لن تكونا موضع استنكار أبداً بل سيُحتفظ بهما في القراءة الأخيرة. ومن أجل قراءة ثانية فقط، قراءة ديالكتيكنا، إنما يمكن أن تنعكس المعارضة الخارجية وكل ميكانيك وجهات النظر إلى معارضة داخلية وتصبح كل وجهة نظر وجهة نظر أخرى على نحو من الأنحاء وتحمل في ذاتها دليل وجهة النظر العكسية.

ولماذا، سيُقال لنا، لا نمضي مباشرة إلى هذه الفكرة الديالكتيكية؟ بدافع النظام الفكري بصورة أساسية. ينبغي أول الأمر أن ننصف كل وجهة نظر على حدة؛

وينبغي لذلك أن نتبنّى منها، إذا تجرّأت على القول، إجراءات الاستبعاد التكوينية؛ ثم إن علينا أن نعلّل تقابلها؛ ولابدّ، من أجل ذلك أن ندمّر الانتقائيات اليسيرة ونطرح كل التقابلات بوصفها خارجية. وسنحاول أن نحرص على هذا النظام الفكري: ولهذا السبب سندخل في التحليل النفسي بما يتصف لديه أنه الأكثر تشدّداً، بمنظوميته التي يسمّيها فرويد نفسه «الميتاسيكولوجيا» الخاصّة به.

2- ولكن تحليلاتنا لا تكوّن هي نفسها قراءة دفعة واحد؛ وعلى مستوى واحد؛ إنها قراءة موجّهة، منذ البداية، صوب فكرة أكثر ديالكتيكية بفعل الحركة الأكثر تجريداً نحو الأكثر تشخيصاً، التي تجتذب تتمة القراءات. إنني لا أستخدم كلمة مجرد بالمعنى المبهم وغير المناسب الذي تكون الفكرة وفقاً له مجردة عندما لا يكون لها أساس في التجربة، منفصلة عن الوقائع، «محض نظرية» كما يُقال، ولكنني أستعملها بالمعنى المحدّد للكلمة والمناسب. فالموقعيّة والاقتصاديّ في الجهاز النفسي المرتبطين بهذا المعنى ليسا مجرّدين بمعنى أنهما يكونان بعيدين عن الوقائع؛ فـ«النظرية» في العلوم الإنسانية تبني الوقائع نفسها؛ و«الوقائع» في التحليل النفسي تؤسّسها «النظرية»: ونقول، إذا تكلّمنا اللغة الفرويدية، تؤسّسها «الميتاسيكولوجيا»، فـ«النظرية» و«الوقائع» إنما يمكنهما أن تصدقا معاً أو تكذبا معاً.

فـ«الموقعيّة» الفرويدية في الجهاز النفسي إنما تكون مجردة بمعنى نوعي إذن. بأي معنى؟ بهذا المعنى أن موقعية الجهاز النفسي الفرويدي لا تشرح السمة بين الذاتية للمسرحيات التي تكوّن موضوعها الأساسي؛ وسواء كانت مسرحية العلاقة الأبوية أو مسرحية العلاقة العلاجية نفسها، حيث الأوضاع الأخرى تبلغ الكلام، فالأمر دائماً أمر مناظرة بين ضروب الوعي تغذّي التحليل. والحال أن هذه المناظرة، في موقعية الجهاز النفسي، تُسقط على تصور للجهاز النفسي حيث يتحوّل إلى موضوع «قدر الدوافع» وحده داخل حياة نفسية لا وجود لها خارج الفكر. ونقول بخشونة: إن المنظومية الفرويدية لا وجود لها خارج الفكر الفردي، في حين أن الأوضاع والعلاقات التي يتكلّم عليها التحليل بين ذاتية. وفي ذلك تكمن السمة «المجرَّدة» للقراءة الأولى التي نقترحها في الجزء الأول من التحليلات. وهذا هو السبب في أن موقعيّة الجهاز النفسي، المتبنّاة أول الأمر بوصفها فرع معرفة ضروري، ستبدو شيئاً فشيئاً كأنها مستوى مؤقت من الإحالة لن يكون مهملاً بل متجاوَزاً محتَفَظاً به. وستغتني قراءة فرويد تدريجياً، داخل التحليلات، وستنعكس إلى ضدها إلى أن تقول شيئاً يقوله فرويد أيضاً.

تلكم هي المعالم الرئيسة لهذه الحركة التي تجتذب تحليلاتنا صوب ديالكتيكها.

وسنضع، في مرحلة أولى، عنوانُها «علم الطاقة وعلم التفسير»، مفاهيم التفسير التحليلي الأساسية في مكانها؛ وهذه الدراسة، ذات السمة الإبسْتيمولوجية بحصر المعنى، ستكون متمحورة على كتابات الميتاسيكولوجيا لسنوات 1914-1917؛ وسيقودنا سؤال في هذا التقصّي: ما التفسير في التحليل النفسي؟ وهذا الاستقصاء سابق على كل دراسة تنصبّ على ظاهرات الثقافة؛ ذلك أن صوابية التفسير وصحته، على حدّ سواء، منوطتان حصراً بحل هذا المشكل الإبستيمولوجي. وهذه المجموعة الأولى من الفصول، حيث نتبع التسلسل التاريخي على وجه التقريب لتكوين الموقعية الأولى للجهاز النفسي (لاشعور، قبل الشعور، شعور) والإنشاء التدريجي للشرح الاقتصادي، ستضعنا في مواجهة معضلة واضحة: «سيبدو لنا التحليل النفسي، بالتناوب، شرحاً لظاهرات نفسية بنزاعات قوى- وبالتالي علم طاقة -وضرباً من التفسير لمعنى ظاهر بمعنى كامن، وبالتالي علم تفسير. وستكون وحدة هاتين الطريقتين في الفهم رهان هذا الجزء الأول؛ وسيبدو لنا، من جهة، دمج وجهة النظر الاقتصادية بنظرية للمعنى، أنه القادر وحده على أن يكوّن التحليل النفسي بوصفه ضرباً من «التفسير»؛ ووجهة النظر الاقتصادية ستبدو لنا، من جهة أخرى، أنها لا ترتدّ إلى أي شيء آخر جرّاء ما سنسمّيه السمة التي لا تقبل التجاوز، سمة الرغبة.

وفي المرحلة الثانية، عنوانها «تفسير الثقافة»، ستبدأ حركة التدفّق من الداخل في أن ترتسم. وبوسعنا في الواقع أن نعتبر كل النظرية الفرويدية في الثقافة ضرباً من نقل تماثلي فقط للشرح الاقتصادي، شرح الحلم والعصاب. ولكن تطبيق التحليل النفسي على الرموز الجمالية، والمثل، والأوهام، سيفرض، بصدمة مرتدّة، صياغة جديدة للنمط الأولي للتفسير ومخططه، نمط ناقشناه في الجزء الأول. وتتجلّى هذه الصياغة الجديدة في موقعية الجهاز النفسي الثانية (الأنا - الهو - الأنا العليا) التي تُضاف إلى الأولى دون أن تلغيها؛ فثمة علاقات جديدة كُشف الحجاب عنها، علاقات جديدة بالغير على نحو أساسي، يمكنها وحدها أن تُظهر أوضاع الثقافة والنتاجات الثقافية. فخلال هذه الفصول إنما ستبدأ السمة المجردة تنكشف إذن، سمة موقعية الجهاز النفسي الأولى ولاسيما سمتها التي لا وجود لها خارج الفكر الفردي؛ وهكذا ستكون المواجهة مع فن التفسير الهيغلي للرغبة ولازدواج الوعي في وعي الذات قد أصبحت مهيّأة، وهي مواجهة ستكون شاغلنا في الديالكتيك. ولكن الحلم سيكون، هنا أيضاً، نمطاً متجاوزاً وغير قابل للتجاوز في آن واحد. شأنه شأن وضع الرغبة في الجزء الأول؛ وهذا هو السبب في أن نظرية الوهم ستبدو، في نهاية هذه الحلقة الثانية، ضرباً من التكرار لنقطة البدء في قمّة الثقافة.

وستكون مرحلة ثالثة، أخيراً، مخصّصة للتعديل الأخير في نظرية الدوافع في ظل تأثير الموت. ولهذه النظرية الجديدة في الدوافع دلالة كبيرة. إنها تتيح لنا وحدها، من جهة، إكمال نظرية الثقافة، إذ نضعها مجدّداً في حقل الصراع بين الإيروس والثاناتوس (غريزة الحياة وغريزة الموت). وتتيح لنا من جهة ثانية، في الوقت نفسه، أن نكمل التفسير الفرويدوي لمبدأ الواقع الذي قام، من طرف إلى آخر، مقام القطب الضدّ لمبدأ اللذة. ولكن هذه النظرية الجديدة للدوافع لا تقتصر، إذ تكمل على هذا النحو نظرية الثقافة ونظرية الواقع، على أن تضع النمط الأوّلي للحلم موضع التساؤل مجدّداً: إنها تقلب نقطة البدء الموقعية نفسها، أو تقلب، على نحو أدق، الشكل الميكانيكي الذي به كان فرويد قد أعلن في البداية موقعية الجهاز النفسي؛ وهذه الميكانيكية، التي نعرض في بداية الجزء الأول فَرَضها الأساسي الخاص بالعمل الوظائفي للجهاز النفسي، لم تكن قط مستبعدة بكاملها من العروض اللاحقة لموقعية الجهاز النفسي. والحال أن هذه الميكانيكية تقاوم كل اندماج في تفسير المعنى بالمعنى وتجعل الصلة بين علم الطاقة وعلم التفسير، اللذين نعرضهما في الجزء الأول، صلة عارضة. ولم تكن هذه المكيانيكية موضع رفض بصورة أساسية إلا على مستوى هذه النظرية الأخيرة في الدوافع. ولكن المفارقة تكمن في أن عرض هذه النظرية الأخيرة يعبّر عن عودة التحليل النفسي إلى ضرب من الفلسفة الميثولوجية وجوهُها هي الإيروس والثاناتوس والأنانكه (غريزة الحياة، غريزة الموت، الضرورة).

وهكذا تتّجه تحليلاتنا، بالتجاوزات المتتالية، صوب ضرب من الديالكتيك. ولهذا السبب، ينبغي لهذه الفصول أن تُقرأ بوصفها مقاطع متتالية حيث الفهم يغيّر اتجاهه كلما تقدّمنا من المجرّد إلى المشخّص. وتترك الفرويدية خارج ذاتها، في قراءة أولى أكثر تحليلية، ما تختزله؛ وفي قراءة ثانية، أكثر ديالكتيكية، تفهم الفرويدية على نحو من الأنحاء ما يبدو أنها استبعدته حين اختزلته. فأنا أطلب إذن بصراحة أن يعلّق القارئ حكمه ويتدرّب على أن ينتقل من فهم أول، له معاييره الخاصة، إلى فهم ثان، حيث يكون الفكر الخصم مسموعاً في النصّ ذاته، نص سيد الشبهة.



الجزء الأول

علم الطاقة وعلم التفسير

مدخل
المشكل الإبستيمولوجي للفرويدية

حلقتنا الأولى في التقصّي مخصّصة لبنية القول في التحليل النفسي. إنها تشقّ الدرب لفحص ظاهرة الثقافة، التي ستكون الحلقة الثانية مخصّصة لها.

إنني وضعت هذا الاستقصاء تحت عنوان يدلّ فوراً على صعوبة مركزية في إبستيمولوجيا التحليل النفسي. وكتابات فرويد تُعرض دفعة واحدة بوصفها قولاً مختلطاً، بل مبهماً، ينطق تارة بنزاعات قوى من اختصاص علم الطاقة، وتارة أخرى بعلاقات معنى تابعة لعلم التفسير. وأودّ أن أبيّن أن هذا الإبهام الظاهر ذو أساس متين، وأن هذا القول المختلط علة وجود التحليل النفسي.

وسأقتصر، في هذا المدخل، على أن أبيّن على التوالي ضرورة بعدَيْ هذا القول، وستكون مهمة الفصول الأربعة على وجه الدقة، التي تؤلف هذا الجزء الأول، أن تتجاوز الفارق بين مستويي القول، وأن تبلغ النقطة التي نفهم فيها أن علم الطاقة يمرّ في علم تفسير وأن علم التفسير يكتشف ضرباً من علم الطاقة. وهذه النقطة إنما هي النقطة التي يبدو فيها وضع الرغبة أنه يُعلن في سيرورة ترميز وبها.

والحال أن وضع التفسير في شرح موقعيّ -اقتصادي يمثّل أول الأمر وكأنه معضلة. وبمقدار ما نؤكّد الصياغة ضد الفينومينولوجية عمداً لموقعية الجهاز النفسي، نظهر أننا نسحب كل أساس لضرب من قراءة التحليل النفسي بوصفه علم تفسير، فإنابة مفاهيم اقتصادية في التوظيف -توظيف الطاقة وسحب التوظيف- مناب مفاهيم الوعي القصدي والموضوع المنشود، تبدو أنها تفرض شرحاً ذا نزعة طبيعية وتستبعد فهم المعنى بالمعنى. وبالاختصار، إن وجهة النظر الموقعية الاقتصادية يمكنها، على ما يبدو، أن تدعم علم طاقة، ولكن ليس علم تفسير على الإطلاق. وليس ثمة شك في أنه علم تفسير مع ذلك: إنه ليس علم تفسير عَرَضاً بل بالتوجّه الذي ينشده، توجه مفاده أن يمنح الثقافة تفسيراً في مجموعها؛ والحال أن الأعمال الفنيّة، والمثُل والأوهام أحوال من التصوّر، بصفات شتّى. وإذا رجعنا من المحيط إلى المركز، من نظرية الثقافة إلى نظرية الحلم والعصاب التي تكوّن نواة التحليل النفسي الصلبة، فإننا أيضاً ودائماً إلى التفسير، وفعل التفسير، وعمل التفسير إنما نحال. وفي عمل تفسير الحلم، ونقول ذلك بما يكفي، إنما صيغت الطريقة الفرويدية. فكل «المحتويات» التي يعمل عليها المحلّل النفسي هي بالتدريج تصوّرات، من الاستيهامات إلى الأعمال الفنية والمعتقدات الدينية. والحال أن مشكل التفسير يشمل على وجه الدقة مشكل المعنى أو التصوّرات. فالتحليل النفسي يكون على هذا النحو، من طرفه إلى طرفه، تفسيراً.

وهنا إنما تتكوّن المعضلة: فما هو وضع التفسير بالنسبة إلى مفاهيم الدافع، وهدف الدافع والحالة الوجدانية؟ وكيف نؤلف تفسيراً للمعنى بالمعنى مع اقتصاديّ التوظيفات، وسحب التوظيفات، والتوظيفات المضادّة؟ يبدو للوهلة الأولى أن ثمة نقيضة بين شرح تنظّمه مبادئ الميتاسيكولوجيا وتفسير يتحرك بالضرورة بين دلالات وليس بين قوى، بين امتثالات وليس بين دوافع. فكل مشكل الإبستيمولوجيا يبدو لي أنه يتمحور على سؤال واحد: كيف يكون ممكناً أن يمرّ الشرح بـ تفسير ينصبّ على الدلالات ويكون التفسير، باتجاه معاكس، مرحلة من الشرح الاقتصاديّ؟ ومن الأيسر أن نلقي أنفسنا في ضرب من القضية العنادية: إما تفسير بأسلوب طاقيّ، وإما فهم بأسلوب فينومينولوجي. والحال أننا ينبغي أن نسلّم أن الفرويدية لا توجد إلا برفض هذا الخيار.

وليست صعوبة الإبستيمولوجيا الفرويدية فقط صعوبة مشكلها، إنها أيضاً صعوبة حلّه. والواقع أن فرويد لم يبلغ في المرة الأولى فكرة واضحة عن تداخل وجهات النظر في الميتاسيكولوجيا. وتحمل العروض المتتالية لموقعية الجهاز النفسي سمة حالة أوّلية -حالة يزداد اختزالها في الحقيقة، حيث تنفصل هذه الطوبوغرافيا

للجهاز النفسي عن التفسير. وما نسمّيه الفَرَض الكميّ فيما بعد يُرهق الشرح الاقتصادي إرهاقاً كبيراً. وينجم عن ذلك أن كل العروض اللاحقة تعاني ضرباً من الانفصال الراسبيّ؛ ونحن نبحث عن مفتاح هذا الطلاق الأوّلي بين الشرح والتفسير في المخطط الإجمالي لعام 1895. وسيكون ذلك موضوع فصلنا الأول. ثم سنبيّن كيف أن الفصل الرابع الشهير في تفسير الأحلام يستأنف عرض المخطّط الإجمالي، ولكنه يتجاوزه أيضاً ويحضّر تكامله على نحو أكثر وضوحاً مع عمل التفسير؛ وسيكون ذلك موضوع فصلنا الثاني. وسنبحث أخيراً في الكتابات الميتاسيكولوجية لعام 1914 - 1917 عن التعبير الأكثر نضجاً عن النظرية وسنتوقّف طويلاً عند علاقة الدافع والامتثال حيث تُسوَّغ معاً كل الصعوبات وكل محاولات الحلّ.

والواقع أن في وضع الرغبة نفسه إنما يكمن معاً، ربما، إمكان الانتقال من القوة إلى اللغة، وتعذّر استئناف القوة في اللغة تعذّراً كاملاً.

■■■

الفصل الأول

علم طاقة دون علم تفسير

يمثّل المخطّط الإجمالي لعام 1895 [1] ما يمكننا أن نسمّيه حالة غير تفسيرية من المذهب الفرويدي. والواقع أن مفهوم «الجهاز النفسي» الذي يسود الكتاب لا يبدو على الإطلاق نظيراً لعمل فكّ الرموز؛ وسنرى فيما بعد، على الأقل، أن تفسير أعراض العصاب غير غائب عن هذا التكوين للمفاهيم. وهذا التكوين قائم على مبدأ -مبدأ الثبات- مقتبس من الفيزياء ويميل إلى معالجة كميّة للطاقة. والحال أن هذا اللجوء إلى مبدأ الثبات والفَرَض الكمّي يمثّل جانباً من الفرويدية يقاوم المقاومة الأكبر تلك القراءة التي أقترحها، قراءة ترتكز على الارتباط بين علم الطاقة وعلم التفسير، بين علاقات القوى وعلاقات المعنى. ولكن المخطّط الإجمالي لعام 1895 ليس، على وجه الدقّة، ضرباً من «موقعية الجهاز النفسي» بعدُ، بالمعنى الذي تمنحه

(1)- المحاولة المعروفة، مخطط إجمالي لسيكولوجيا علمية، كانت قد نُشرت للمرة الأولى في لندن عام 1950 في أعقاب نشر رسائل إلى ولْهلم فليس، وكذلك مجموعة من الملاحظات والمخطّطات بعنوان عام ولادة التحليل النفسي (نشر إيماغو، لندن 1960)، (الترجمة الفرنسية، المنشورات الجامعية الفرنسية 1956، ص.307- 396). وليس للمحاولة عنوان دقيق: ففرويد يتكلّم على «سيكولوجيته لاستخدام علماء الأعصاب» (رسائل إلى فليس، رقم 23، 27 أفريل 1895، ولادة التحليل النفسي، ص.105) أو على جهاز العصبونات الثلاثة (المصدر المذكور، ص. 109) فقط لأسباب سنقولها فيما بعد (هامش رقم 16). وعن عنوان المخطط الإجمالي وقصده، انظر إ.كريسْ مدخل إلى ولادة التحليل النفسي (ص.22-4) وتوطئة لكتاب المخطط الإجمالي (مصدر مذكور، ص.309-11)، وانظر إرْنسْت جونز، حياة سيغموند فرويد وتأليفه، الترجمة الفرنسية، المنشورات الجامعية الفرنسية، 1958، المجلد الأول، ص.381. - وعن كلمة «ميتاسيكولوجي»، انظر رسائل إلى فليس، رقم 41 ورقم 84. وعن البدايات الأولى لـ المخطط الإجمالي، نرجع إلى رسالة إلى بروير، 29 حزيران (جوان) 1892 (نشر ط.ا، المجلد 17، ص.5)، C.P.V ص25)؛ وهذا النص ستستأنفه طبعة لندن، ستاندارد إيديشن، في المجلد I (الذي لم يطبع مرة ثانية حتى الآن) وتستأنفه «الداخلة التمهيدية»، تأريخ كانون الأول (ديسمبر) 1892، المنشورة في برلين وفيينا بداية عام 1893، والموضوعة في طليعة كتاب دراسات في الهستيريا لعام 1895 (نشر ط.ا، المجلد الأول، ص.77 وما يليها،.II،S.E، ص.1-17). وبين الملاحظات والمخطوطات السابقة على المخطط الإجمالي، ستوقفنا على وجه الخصوص مخطوطتا D و G.

المحاولات الميتاسيكولوجية، ومن المهمّ أن لا نوحّد في البدء بين مفهوم «الجهاز النفسي» و«وجهة النظر الموقعية»، فالأولى منسوخة عن نمط فيزيائي فقط، والثانية ذات ارتباط بضرب من تفسير المعنى بالمعنى. وينبغي بالتأكيد أن نعترف تماماً أن هذا التصوّر شبه الفيزيائي للجهاز النفسي لم يكن قط مستبعداً من الفرويدية كلياً؛ وأقدّر مع ذلك أن تطوّر الفرويدية يمكنه أن يُعتبر الاختزال التدريجي لمفهوم «الجهاز النفسي –بمعنى «آلة لا تلبث أن تعمل عملها الوظائفي ذاتياً» [2]– إلى ضرب من الموقعية، حيث المكان ليس محلاً مدنياً، بل مشهداً تدخل فيه الأدوار والشخوص [3] في مناظرة، وسيصبح هذا المكان محلّ الرمز وفكّ شيفرة الرمز.

ومن المؤكد أن مبدأالثبات يحافظ حتى النهاية على بعض الخارجية في التفسير الطاقي بالمقارنة مع تفسير المعنى بالمعنى، وستحتفظ «الموقعية» دائماً بسمة مبهمة، وبوسعنا أن نرى فيها معاً عرض النظرية البدئية للجهاز النفسي وحركة طويلة هدفها تجاوزها. ولهذا السبب سنكون منتبهين جداً لقدر الفَرَض الكميّ من خلال المراحل المتعاقبة التي تقود من المخطط الإجمالي إلى الموقعية (أو الموقعيتين)؛ وبهذا الصدد ليس للتعبيرات الأربع أو الخمس عن المنظومة دلالة إبستيمولوجية واحدة على الإطلاق. وللفصل السابع من تفسير الأحلام على وجه الخصوص ذلك الموقف الأكثر التباساً، بين المخطّط الإجمالي والموقعيتين. إنه حقاً عرض لكتاب المخطّط الإجمالي، ولمبدأ الثبات وللفَرَض الكمّي، وهو مرتبط مع ذلك بالتفسير، على نحو من الأنحاء، الذي يعلن الموقعية اللاحقة. ولا ينبغي لهذا الوضع أن يسبّب لنا الارتباك: آمل أن أبيّن لاحقاً أن الفرض الكمّي ليس موضوعاً موضع التساؤل جذرياً في «الموقعية»، ولكنه موضوع موضع التساؤل في المواجهة –غير الموقعية أو المفرطة في الموقعية– بين كل قوى الرغبة، وكل أشكال الليبيدو، وبين دافع الموت. فدافع الموت هو الذي يقلب كل شيء: ذلك أن ما يوجد «وراء مبدأ اللذة والألم» لا يمكنه إلا أن يشوّه، بصدمة مرتدّة، فرض الثبات الذي كان مبدأ اللذة يرتبط به (انظر التحليلات، الجزء الثالث، الفصل الثالث).

1- مبدأ الثبات والجهاز الكمي

التصريح التمهيدي في كتاب فرويد، المخطط الإجمالي، يستحق أن ندوّنه هنا: «بَحَثْنا، في المخطط الاجمالي، في أن نُدخل علم النفس في إطار العلوم الطبيعية، أي أن

(2)– رسالة إلى فليس، رقم 33، ولادة التحليل النفسي.

(3)– نقرأ في المخطوطة L(ولادة التحليل النفسي، ص. 176): «كثرة من الأشخاص نوي البصيرة– يتيح لنا واقع التوحّد، ربما، استخداماً حرفياً لهذا التعبير». (MS ملحق بالرسالة رقم 61، تأريخ أيار «مايو» 1897م).

نتمثّل السيرورات النفسية أنها حالات تحدّدها من الناحيةالكمية جزئيات مادية ممكنة التمييز، وذلك بغية أن نجعلها واضحة وليست موضع منازعة. ويتضمّن هذا المشروع فكرتين رئيستين: 1- ما يميّز فاعلية الراحة هو من نسق كميّ. فالكمية (ك) خاضعة لقوانين عامة في الحركة. 2- الجزئيات المادية موضع البحث هي العصبونات» [4].

وندين إلى برنفيلد [5]، وجونْز [6]، وكريس [7]، بإعادة تكوين متقنة الصنع للوسط الذي أمكن فيه أن يولد التحليل النفسي. وضد هذا الوسط إنما ينبغي أيضاً للتحليل النفسي أن يناضل؛ ولن ينكر فرويد قناعاته الأساسية بهذا الوسط: يرى فرويد، شأنه شأن معلّميه كلهم، الفيينيين والبرلينيين، وسيرى في العلم ذلك الفرع من المعرفة الوحيد، والقاعدة الفريدة لكل نزاهة فكرية، ورؤية في العالم تستبعد أية رؤية أخرى ورؤية الديانة القديمة على وجه الخصوص. وتخلّت «الفلسفة الطبيعية» وبديلها العلمي، النزعة الحيوية، عن مكانهما في البيولوجيا، حتى في فيينا كما في برلين، لنظرية فيزيائية فيزيولوجية، مبنيّة على أفكار القوة، والجذب والنبذ، التي يحكمها مبدأ حفظ الطاقة، مبدأ اكتشفه روبير مييَرْ عام 1842 وقيّمه هلْمهولز تقييماً عالياً. وتظلّ مجموعة القوى (الحركية والكامنة)، وفق هذا المبدأ، ثابتة في جهاز منعزل. ونحن نعرف في أيامنا هذه على نحو أفضل تلك الاستطالات الفيينية لمدرسة هلمْهولز [8]، وأعمال فرويد العلمية الأولى في علم الأعصاب وعلم الأجنّة؛ ولهذا السبب، يبدو لنا كتاب المخطّط الإجمالي لعام 1895 أقل اتصافاً بأنه فريد. وتكمن أهميته في قصده أن يحتفظ حتى النهاية بفرض الثبات في مناطق جديدة لم يكن قد وُضع موضع الاختبار فيها أكثر مما تكمن في افتراضات مسبقة ليست خاصة به، وهذه المناطق هي: نظرية الرغبة واللذة، التربية من أجل الواقع بالألم، الاندماج في منظومة الفكر الملاحظ والصائب. ولم يكن فرويد بذلك امتداداً لهلمْهولز فحسب، بل كان قد جدّد الصلة بموروث هرْبرْت[9] الذي كان قد رافع، منذ عام 1824, ضدّ حرية الاختيار، وربط قدر

(4)- المخطط الإجمالي لسيكولوجيا علمية، في كتاب ولادة التحليل النفسي، ص.315. ونقرأ في رسالة تأريخها نهاية 1895: «ينهشني طموحان: أن اكتشف أي شكل تتخذه نظرية العمل الوظائفي الذهني عندما أدخل فيها مفهوم الكمية، أي ضرباً من اقتصاد القوى العصبية وأن أستمدّ من علم النفس المرضي، ثانياً، شيئاً من الفائدة لمصلحة علم النفس السويّ». (مصدر مذكور آنفاً، ص.106). ويكتب بعد بضعة أيام: «الأجهزة الثلاثة للعصبونات، حالتا الكمّ «الحرة» أو «المرتبطة»، السيرورتان الأولية والثانوية، الميل الرئيس للجهاز العصبي إلى التسويات، قاعدتا الانتباه والدفاع البيولوجيتان، قرائن الكيف والواقع والفكر، التحديد الجنسي للكبت. وأخيراً العوامل التي تُناط بها الحالة الشعورية بوصفها وظيفة الإدراك، كل ذلك يتوافق ويستمرّ في التوافق. ومن الطبيعي أنني لا أشعر بالسرور» (20 تشرين الأول «أكتوبر» 1895. مصدر مذكور سابقاً، ص.115).

(5)- س.برنفيلد، «آخر نظريات فرويد ومدرسة هلمْهولتز»، مقال في مجلة التحليل النفسي الفصلية، رقم 13، ص.341.

(6)- إ.جونز، حياة فرويد وتأليفه، المجلد الأول، ص.37-8، 44-8.

(7)- إ.كريس، مدخل إلى ولادة التحليل النفسي، ص.1-43.

(8)- بروك، المعلم الأول لفرويد، هو الحلقة الفيينية بين هلمهولز وفرويد؛ انظر جونز، مصدر مذكور سابقاً، I، 407-16.

(9)- ثمة خطان: خط هلمهولز- فرويد وخط هرْبرْت- فخنز- فرويد، خطان يتصالبان مع ذلك لدى بروك وغريزنْجر وميْنرْ على حدّ سواء- في كلمة «فكرة» لدى فرويد، بالمعنى الهرْبرْتي، انظر ماسنْتيو، اللاشعور، 1957، ص.11- وفي الأصل الهربرتي لكلمة «كبت»، انظر ملاحظة جونز المدهشة، مصدر مذكور سابقاً، I، 310.

الحتمية بالدافعية اللاشعورية وطبّق على ضرب من دينامية الأفكار مصطلحات فيزيائية؛ وبهرْبرْت إنما ينبغي أن نعيد ربط استخدام كلمة فكرة، بمعنى إدراك وامتثال، وموضوع أسبقية الفكرة على الحالة الوجدانية التي تؤدي دوراً بارزاً في الكتابات الميتاسيكولوجية، بل ربما كلمة كبت إن لم يكن مفهوم الكبت. وصلة القربى من هرْبرْت إلى فرويد، في النقطة الدقيقة من مبدأ الثبات، ليست موضع شك: إن «البحث عن التوازن»، هو المبدأ الموجّه لهذه «السيكولوجيا الرياضية» وحساب القوى فيها والكميات. ومن هربرت وفخنر [10] إنما سيقترب فرويد عندما سيتخلى عن كل أساس تشريحي للجهاز النفسي لديه، إذ يعيد وضع السيكولوجيا في المكان الذي كان هرْبرْت قد أراد أن يعيّنه لها.

وهكذا ينتمي كتاب فرويد، المخطط الإجمالي لعام 1895, إلى عصر كامل من الفكر العلمي. فكيف يحوّله فرويد، حين يمدّده، إلى حدّ يجعله يتفجّر، ذلكم فقط ما هو ذو أهمية. ويبدو كتاب المخطط الإجمالي بهذا الصدد وكأنه الجهد الأكبر الذي لم يبذل فرويد مثله قط لإرغام كتلة من الوقائع النفسية على أن تدخل في إطار نظرية كمية وكأنه البرهان بالخُلف على أن المحتوى يتجاوز الإطار؛ وحتى في الفصل السابع من تفسير الأحلام، لن يحاول فرويد أن يبقي هذا القدر من الأشياء في منظومة ضيّقة بهذا القدر؛ وهذا هو السبب الذي من أجله بوسعنا القول إن لاشيء مضى عليه الزمن أكثر من المستوى الشرحي لكتابه المخطط الإجمالي ولاشيء غير قابل للنفاد أكثر من برنامجه الوصفي: بمقدار ما يتقدّم المرء في قراءة المخطط الإجمالي، يحدث لديه الانطباع أن الإطار الكمّي والحامل العصبوني يتراجعان إلى الخلفية إلى حدّ لا يكونان سوى لغة إحالة، معطاة وجاهزة مباشرة، تقدّم القسر الضروري للتعبير لصالح اكتشافات هائلة؛ وستحدث المغامرة نفسها مع كتاب ما وراء مبدأ اللذة حيث البيولوجيا ستؤدي الدور المزدوج للغة الإحالة والذريعة لاكتشاف دافع الموت.

فلْنحاول أن نوضّح هذين الخطين: خط التعميم، تعميم مبدأ الثبات، وخط تجاوزه بتطبيقاته الخاصة.

ومن الجدير بالملاحظة أن فرويد لا يقول شيئاً يُذكر عن أصل ما يسمّيه الكمية وطبيعتها، أما الأصل، فإنه يأتي من الإثارات الخارجية أو الإثارات الداخلية ويشمل على وجه التقريب فكرة المنبّه الإدراكي والدافعي، ويستخدم مفهوم الكمية (ك) عندئذ ليوحّد في ظل مفهوم وحيد كل ما ينتج عن الطاقة، أما طبيعة مفهوم

(10)- رسالة إلى فليس، رقم 83: «إن الشيخ فخنز في بساطته النبيلة هو الذي أعلن الفكرة الوحيدة المعقولة قائلاً إن السيرورة الحلمية تتحرّك في حقل نفسي مختلف». (ولادة التحليل النفسي، ص.217).

الكمية، فإن فرويد يقتصر على وصفها بمجموع من الإثارات يناظر الطاقة الفيزيائية: إنه تيار يجري، يشغّل العصبونات و«يملأها» و«يطرحها» و«يشحنها»؛ وكان مفهوم «التوظيف» ذو الأهمية الكبيرة قد أُعدّ أول الأمر في الإطار العصبوني بوصفه مرادف «الإشغال» والملء (318-321)؛ وبهذا المعنى إنما يتكلّم كتاب المخطط الإجمالي على «عصبونات موظّفة» أو «شاغرة»؛ وينصّب الكلام أيضاً على ارتفاع وانخفاض مستوى الشحن، والتفريغ ومقاومة التفريغ، وحاجز الاتصال، والستار، والكمية المخزونة، والكمية التي تتحرّك بحرية أو «المرتبطة». ويدرج فرويد على هذا النحو مفهوماً مصدره بروير: وسنرى فيما بعد لماذا. وكل هذه المفاهيم سنجدها في سياقات أخرى، بمعنى استعاري أكثر فأكثر. ولكن من الجدير بالملاحظة أن فرويد لا يتقدّم، في المخطط الإجمالي، تقدّماً أبعد في درب تحديد الكمية (ك)[11]. فأي قياس لم يُعلن: فالكلام يقتصر على كمية «ضعيفة نسبياً» (325) أو «كمية كبيرة» 326 أو «كمية مفرطة» (327)، ولكن ليس ثمة أي قانون عددي ذي علاقة بهذه الكمية. إنها كمية غريبة بالنسبة للحقيقة! وسنعود إلى هذا الأمر في نهاية هذا الفصل.

ولكن إذا كانت الكمية لا تخضع لأي قانون عددي، فإن ثمة مبدأ يحكمها، مبدأ الثبات، الذي وضعه فرويد انطلاقاً من مبدأ العطالة؛ ويعني مبدأ العطالة أن الجهاز يميل إلى تخفيض توتراته الخاصة إلى الصفر إي إلى تفريغ كمياته، أي إلى أن «يتخلّص» منها (316-317)، ويعني مبدأ الثبات أن الجهاز يميل إلى أن يحافظ على مستوى من التوتر أخفض ما يمكن. وهذا الفارق بين الثبات والعطالة ذو أهمية كبيرة في ذاته[12]، ذلك أنه يعبّر الآن عن تدخلٍ ما سيوصف فيما بعد أنه «السيرورة الثانوية». وهذا التعذّر، تعذر أن يستبعد الجهاز كل التوترات، ناجم من أن أي مكافئ يحول دون تسرب أخطار آتية من الداخل لا وجود له: فالجهاز النفسي مرغم على أن يختزن أو يوظّف كتلة متحرّكة تتألف من مجموع دائم من الكميات «المرتبطة» المخصّصة لخفض التوترات دون أن تكون قادرة على أن تلغيها. و«ينجم من ذلك، يكتب فرويد منذ بداية كتابه المخطط الإجمالي، أن الجهاز العصبوني يرى نفسه مرغماً على أن يتخلّى عن ميله الأصلي إلى العطالة (أي إلى خفض مستوى التوتر إلى الصفر)؛ وينبغي له أن يتعلّم تحمّل كمية مخزونة ($Q\acute{\eta}$) تكفي لتلبية متطلّبات فعل نوعي. ووفق الأسلوب الذي يفعل به ذلك، يستمرّ الميل نفسه على شكل

(11)- ماسنْتير (مصدر مذكور سابقاً، ص.16-22) يقارب بين مفهوم الكمية لدى فرويد والمادة المتحركة لدى أنغلز ويقابله بمفهوم لورنْتز الذي يرى أن التصوّر الطاقيّ ليس سوى نموذج.

(12)- إ.كريسْ (مصدر منكور سابقاً، ص.317-18، هامش 2) يرى في هذا الفارق ذلك الرسم الأوليّ للفارق المستقبلي بين مبدأ النرْفانا ومبدأ اللذة. وقد يتساءل المرء أيضاً إن كان الميل نحو الصفر لا يعلن دافع الموت. وعلى أي حال، لن يكون بوسعنا القول أن الإيروس يقتضي ك=0. انظر التحليلات، الجزء الثالث، الفصل الثالث.

معدّل لضرب من الجهد هدفه المحافظة على الكمية بمستوى منخفض بقدر الإمكان وتجنّب كل ارتفاع، أي المحافظة على هذا المستوى ثابتاً. وكل إنجازات الجهاز العصبوني ينبغي النظر إليها إما من زاوية الوظيفة الأولية وإما من زاوية الوظيفة الثانوية التي تفرضها مقتضيات الحياة» (317) [13]. وهكذا فإن مبدأ الثبات، منذ صياغته الأولى التي تميّزه من مبدأ العطالة، يستخدم «السيرورة الثانوية» التي نجهل قاعدتها التشريحية جهلاً مطلقاً: من المؤكد أن فرويد سيصادر، فيما بعد بقليل، لأسباب تعود إلى التناظر، على مجموعة من العصبونات ذات الطاقة المخزونة المرتبطة، التي يسمّيها «الأنا» (340–42). وسيحاول فرويد دائماً أن يعتبر مبدأ الثبات مكافئاً لمبدأ العطالة لجهاز مرغم على العمل والدفاع ضدّ الأخطار الداخلية التي ليس لها ستارة شبيهة بالجهاز الحسّي، تؤدّي دورها بوصفها حاجزاً ومستقبلاً على حدّ سواء [14].

وسمة هذا المبدأ الاستعارية تتفاقم إذا اعتبرنا أنه يعمل عمله على تنوّع من الأجهزة، جهاز منها على الأقل ذو علاقة بعكس الكم، أي الكيف [15]: «الحالة الشعورية، يكتب فرويد، تقدّم لنا ما نسمّيه «صفات» (سنرى الأهمية الواسعة لهذه الصفات في اختبار الواقع).. وهذا هو السبب في أن علينا أن نتحلّى بالشجاعة في أن نسلّم أن ثمة جهازاً ثالثاً من العصبونات يمكننا أن نطلق عليه اسم «العصبونات الإدراكية...» (ص328) [16]. و«تكمن مهمة هذا الجهاز في تحويل كمّ خارجي إلى كيف» (مصدر مذكور سابقاً). وحاول فرويد أن يربط هذه العصبونات بالجهاز الكمّي إذ أضفى عليها خاصّة زمنية، الدورية؛ إن «مرحلة الحركة العصبونية» يقول، تنتشر في كل مكان دون أن تصادف حواجز، على منوال ظاهرة التحريض (ص329) [17]. وذلك يتيح لفرويد أن يتخلّى عن التضامن مع مدرسة الموازاة ومع القائلين بالظاهرة الملحقة: إن الشعور ليس صنواً غير ناجع للسيرورة العصبية بصورة عامة، لأنه مرتبط بمجموعة نوعية من العصبونات.

(13)– الفارق بين السيرورة الأولية والثانوية سيكون موضع التحديد بإسهاب فيما بعد؛ ولنقتصر على القول هنا إن المسألة مسألة تقابل بين الارتكاس بصورة شبه هلوسية والتصرّف الذي ينظّمه استخدام صحيح لقرائن الواقع بفضل كفّ مصدره الأنا (ولادة التحليل النفسي، ص.344).

(14)– سيكون ذلك موضوعاً من الموضوعات الأساسية في الأنا والهو. وفي حين يوجد «واقٍ إدراكي»، تكون الأنا دون حماية مسرحاً لتحريضات دوافعها. إنها فكرة أساسية أن الإدراك جهاز انتقائي إزاء تحريضات العالم، في حين أن الرغبة تتركنا عراة. وبوسعنا أن نقارن هذه الفكرة بمفهوم «الخطر» لدى نيتشه.

(15)– بوسعنا أن نتساءل إن لم يكن الفارق بين العصبونات Φ التي «يجتازها» التيّار وتعود إلى حالتها السابقة والعصبونات Ψ التي يغيّر التيار «طبيعتها باستمرار» (ولادة التحليل النفسي، ص.319) هو تدوين ضرب من التمييز الكيفي في حقيقته، أي التقابل بين التلقّي والاحتفاظ، بين الإدراك والتذكّر.

(16)– يسمّي فرويد هذه العصبونات بالحرف الأجنبي W (الإدراك: Wehrnehmung) أو ω (تدوين دعابي لـ w) الذي يتيح تسمية الضروب الثلاثة من العصبونات: Φ، Ψ، ω. وعلى هذا النحو إنما يتكلّم فرويد في رسائله على جهازه المؤلف من هذه العصبونات Φ، Ψ، ω. (رسائل إلى فليس، ص.١٠٩، ١١١). العصبونات Φ النفوذة بصورة أساسية، التي لا تقاوم أي مقاومة ولا تحتفظ بشيء، تُستخدم للإدراك؛ والعصبونات Ψ، غير النفوذة بصورة أساسية، حافظة الكمية: الذاكرة ترتبط بها وربما السيرورات النفسية بصورة عامة أيضاً (ولادة التحليل النفسي، ص.٣٢٠).

(17)– هذا المدخل إلى الزمن هو ذو الأهمية الكبرى؛ وسنعود إليه غالباً: اللاشعور يجهل الزمن. ومن الجدير بالملاحظة أن الزمن يتضامن مع الكيف، الذي يؤدي دوراً في اختبار الواقع. فالزمن والشعور والواقع ثلاثة مفاهيم مترابطة على هذا النحو.

وليس ذلك أيضاً هو الأكثر خطورة. فكل المنظومة تركز على تكافؤ صادَرَ عليه فرويد ببساطة بين الألم وزيادة مستوى التوتر من جهة، وبين اللذة وخفض مستوى التوتر من جهة ثانية: «نحن نعلم أن في الحياة النفسية ميلاً معيّناً إلى تجنّب الألم، فقد يستهوينا إذن أن نخلط بين هذا الميل والميل، الأوّلي، إلى العطالة. ويتزامن الألم في هذه الحالة مع ارتفاع مستوى الكمية (Qή) أو مع زيادة التوتر؛ وسيكون أي إحساس مدركاً عندما تزداد الكمية (Qή) في العصبوناتψ ؛ وتولد اللذة من إحساس بالتفريغ (331). إن ذلك مجرّد مصادرة لأن الألم واللذة شدّتان محسوستان يحدّد فرويد موضعهما إلى جانب الصفات الحسية، في نوع ثالث من العصبونات، العصبونات ω، ويصف هاتين الشدّتين بأنهماتوظيف العصبوناتω بواسطة العصبوناتψ [18]. والواقع أن ذلك إنما هو مثال جديد من الانتقال من الكم إلى الكيف يحاول فرويد أن يجعله مماثلاً للسابق إذ يلجأ إلى ظاهرة الدورية (331–2) التي كانت قد ذُكرت آنفاً لشرح الصفة الحسّية [19]. وتتدرج الرغبة ذاتها في هذه النظرية الميكانيكية للحالات الانفعالية بواسطة الآثار التي تتركها تجارب اللذة والألم: ينبغي التسليم أن توظيف الذكرى المستساغة، في حالة الرغبة، أعظم شأناً من توظيف مجرّد الإدراك، وذلك أمر يتيح أن نعّرف الكبت (الذي يختلط هنا بالدفاع الأولي) مرة أولى أنه سحب التوظيف من الصورة التذكّرية المعادية (340)[20].

ولكن المنظومة إنما تبدأ بالتصدّع هنا: فالثنائي لذة- لالذة يستخدم العالم الخارجي «غذاء، شريك العملية الجنسية» أكثر بكثير مما يستخدم العمل الوظائفي المنعزل للجهاز النفسي؛ ومع العالم يبدو الغير. ومن المثير للدهشة أن يفضّل فرويد أن يتكلم على اختبار الإشباع ليدّل على السيرورة الكاملة التي تشتمل على نجدة الغير: «العضوية الإنسانية عاجزة، في مراحلها المبكّرة، عن أن تثير هذا العمل النوعي الذي لا يمكنه أن يتحقّق إلا بعون خارجي وفي اللحظة التي ينصّب خلالها انتباه شخص جيّد الاطّلاع على حالة الطفل. وهذا الطفل أنذر الشخص، جرّاء تفريغ يحدث في درب التغيّرات الداخلية «صراخ الطفل على سبيل المثال». ويكتسب درب التفريغ على هذا النحو وظيفة ثانوية ذات أهمية قصوى: وظيفة الفهم المتبادل.

(18)- تعمل العصبوناتω والعصبوناتψ «كما تعمل الأنابيب المتصلة» (ص331). وما سنْتير مصيب في قوله (مصدر مذكور سابقاً. ص18): إنه ضرب من النموذج الهيدروليكي.

(19)- سيكون فرويد في بحث دائم عن قانون يشرح تناوب الصفة الحسية مع الصفة الوجدانية لذة- ألم: الفروق الحسية تظّل في منطقة اللامبالاة وتبدو أنها تتطّلب شيئاً بوصفه نقطة مثلى من الاستقبال، مرتبطة بظاهرة الدورية (ولادة التحليل النفسي، ص. 331–2). إن الشحنة أو التفريغ، من جانبي هذه المنطقة، هما اللذان يدركان بوصفهما كذلك. ورأى فرويد جيداً أن هذا الإدراك يخضع لقانوني تجمّع الإثارات والعتبة (ولادة التحليل النفس، ص.335).

(20)- انظر، عن العلاقة بين الدفاع والكبت، عمل بيتر ماديسون ذا الأهمية الكبيرة، مفهوما فرويد للكبت، لغتهما النظرية وذات العلاقة بالملاحظة، مطبعة جامعة مينوسوتا، 1961. وانظر فيما بعد، ص. 141، هامش 58، وص.348، هامش 18.

ويصبح العجز الأساسي للموجود الإنساني على هذا النحو المصدر الأول لكل البواعث الأخلاقية» (336). وهذا الاختبار، اختبار الإشباع، «اختبار» حقاً: إنه ذو صلة باختبار الواقع ويسم الانتقال من السيرورة الأولية إلى السيرورة الثانوية.

ومن المؤكد أن فرويد حاول أن يدعم هذا الانعطاف بواسطة الواقع في إطار مبدأ الثبات إذ أرجع الضبط بواسطة الواقع إلى مبدأ اللالذة وحده: «هو القياس التربوي الوحيد» (331). ولكن تجنّب اللالذة ينطوي، بدوره، على عدة سيرورات لا تقبل التكميم أبداً: أي أن عمل التمييز، في الأساس، بين هلوسة الرغبة والصفات الحسّية، عمل يقترن بوظيفة الكفّ لدى المرجع الأنا.

وتتمفصل هذه المباحث، في فحص أول، تمفصلاً كافياً مع الفَرَض المركزي. فالتفريغ يتبع، في السيرورة الأولية حيث يعمل الجهاز عمله الوظائفي أقرب مايكون إلى مبدأ العطالة، درب إعادة توظيف الصور التذكّرية للموضوع المرغوب فيه والحركات لبلوغه؛ ويسلّم المرء أن هذا التنشيط الجديد يُنتج ما يماثل الإدراك، أي هلوسة: «إنني مقتنع أن هذا الارتكاس يقدّم شيئاً يماثل إدراكاً، أي هلوسة» (ص.338) [21]. وهذا الخطأ يسبّب، أول الأمر، ألماً واقعياً وارتكاساً في الدفاع الأولي؛ وهذه الارتكاسات تكوّن معاً مفعولاً بيولوجياً مؤذياً، وسيصادر الفصل السابع أيضاً من تفسير الأحلام على عدم التمييز بين الصورة والإدراك في السيرورة الأولية وسيتخيّل، ليشرحه، نكوصاً موقعياً في العمل الوظائفي للجهاز النفسي [22]؛ وينبغي إذن أن نسلّم أن الشحنة الشديدة للرغبة تُحدث صورة تبدو وكأنها قرينة على صفة الإدراك. ولدينا الكثير ما نقوله عن هذا الفرض عندما تحين المناسبة [23]. والآن كيف سيحدث التمييز في السيرورة الثانوية؟

يقيم فرويد، للمرة الأولى، ارتباطاً بين تمييز الواقعي والمتخيل وبين وظيفة الكفّ، وظيفة تُعزى، هي نفسها، إلى ما كان قد سمّاه آنفاً «تنظيم الأنا» (ص340-2). إنها مسألة مكتسبة بصورة نهائية: فتوظيف الأنا الثابت، ووظيفة الكَف، واختبار الواقع، تمضي معاً على الدوام [24]. و«إذا كان ثمة أنا، فإن عليها أن تعوق السيرورة النفسية الأولية» (ص.342). ويصادر فرويد، حتى يجعل هذه الفكرة متناغمة مع المذهب، على مجموعة من العصبونات ذات الشحنة الثابتة- شبكة من العصبونات الموّظفة علاقاتها المتبادلة يسيرة (ص.341). بل نجد في هذا النص

(21)- ويتعرّف المرء هنا النهان الهلوسي الحادّ أو الضعف العقلي في رأي مينَر zamentia حيث يرى جونز نقطة الانطلاق لنظرية النظام الأولي في الفصل السابع من تفسير الأحلام (0. 0. 0. ص.387).

(22)- هذه الآلية معلنة في كتاب المخطط الإجمالي (390-1): «علينا بالضرورة أن نفترض أن الكمية «ك» تعود»، في حالات الهلوسة، صوب العصبونات Φ وصوب العصبونات W (ω) ، فالعصبون المرتبط لا يتيح إنتاج مثل هذه العودة» (ص.390).

(23)- انظر فيما بعد مناقشة الفصل السابع في كتاب تفسير الأحلام وتفسير الحلم بوصفه شبه هلوسة، التحليلات، الجزء الأول، الفصل الثاني، فقرة ٢.

(24) يرى كريس في هذا التحليل أول استباق لنظرية الأنا في الأنا والهو لعام 1923 (ولادة التحليل النفسي، ص. 341، هامش1).

بداية أولى لشرح وراثي للأنا. وهذا الاحتياطي الطاقي، كما في الأنا فيما بعد، مشتقّ، بقروض متراكمة، من الكمية ذات المنشأ الداخلي؛ وهذه الطاقة المرتبطة تكوّن نظاماً من التوترات ذا مستوى ثابت.

ولكن ماذا يعني الكّف؟ إن فرويد يعلنه على النحو التالي: تتعلّم الأنا ألا توظف الصور الحركية، ولا امتثالات الأشياء المرغوبة. وهذا «التقييد»، هذا «التحديد»، اللذان يعلنان الآن النفي الشهير لعام 1925, المرور بـ لا، يُعرضان هنا بوصفهما مفعولاً ميكانيكياً لخطر اللالذة، دون أن يُرى كيف تندرج «البواعث الأخلاقية» و«الفهم المتبادل»، المذكوران أعلاه، في هذا المبدأ المتعي؛ ويعترف فرويد مع ذلك أنه لايعرف كيف، من وجهة النظر الميكانيكية، أن التهديد باللا لذة ينظّم عدم توظيف الكميات المتراكمة في الأنا (ص.381). وبهذه المناسبة إنما يصرّح: «لن أبحث من الآن فصاعداً عن أن أجد شرحاً ميكانيكياً لهذه القوانين البيولوجية وسأعلن أني راض إذا أفلحت في أن أمنح هذا العرض وصفاً واضحاً وأميناً» (ص.381).

وشرح الرابطة بين الكّف والتمييز بلغة ميكانيكية أكثر صعوبة أيضاً؛ ويسلّم فرويد أن التمييز يستند إلى «قرائن الوقائع» الآتية من جهاز العصبونات ω، و«هذا الإعلان، إعلان التفريغ، يقول، الصادر عن العصبونات ω، هو الذي يكّون، بالنسبة للعصبونات ψ ، قرينة كيف أو واقع،» (ص.343). ويحصر فرويد هذه الصعوبة بالعبارات التالية: «إنه ضرب من الكّف الناجم عن الأنا يجعل ممكناً تكوين معيار يتيح إقامة تمييز بين الإدراك والذكرى» (ص.344). ولكن الشرح الذي يقدّمه هو بالحري وصف المشكل الذي ينبغي حلّه: إن ضرباً من الشحنة في الرغبة يمضي حتى الهلوسة، حتى الإنتاج الكامل للالذة، وينطوي على تدّخل لكل دفاع، يمكنه أن يوصف أنه «سيرورة نفسية أولية». ونسمّي «سيرورات ثانوية»، على العكس، تلك السيرورات التي يجعلها ممكنة توظيف جيد للأنا وتعديل في السيرورة الأولية. ونحن نرى أن هذه السيرورة الأولية لايمكنها أن تتحقق إلا باستخدام صحيح لقرائن الواقع، وذلك استخدام يجعله الكّف الصادر عن الأنا وحده ممكناً.-ويميل الكفّ الصادر عن الأنا، بحسب فروضنا، إلى أن يلطّف، في حال الرغبة، توظيف الموضوع، وذلك ما يسمح لنا أن نتعرّف لاواقعية هذا الموضوع» (ص.344-45).

ومع التمييز، تدخل في المنظومة وظائف يمكنها أن تُعزى بصورة متناقصة إلى طاقات تُقاس، بل يُدخل كتاب التخطيط الإجمالي، في جزئه الثالث، مباحث وصفية لن يُستثمر بعضها إلا فيما بعد بكثير: «الحكم»- المصطلح المقتبس من جيروزالم [25]- يُدرَك بوصفه الاعتراف بالمماثلة بين توظيف راغب وقرينة إدراكية

(25)- جونز، مصدر مذكور سابقاً، (ص. 406) ورسائل إلى فليس وولادة التحليل النفسي، (ص.107).

للواقع: هذا الاعتراف الواقعي بموضوع مرغوب فيه يكّون المرحلة الأولى في تقييم الواقع والاعتقاد. ولا ييأس فرويد من أن يمنحه تفسيراً كمياً: ولكن الواضح أن «توظيف العصبونات Ψ النفسية» (ص.351) مجرّد تدوين علم النفس في لغة مناسبة.

ونقول عن «الانتباه» بقدر ما قلناه عن غيره، هذا الانتباه المدرك بوصفه اهتماماً تثيره قرينة الواقع في العصبونات ، والشرح المقترح يكّون عادة شرحاً اقتصادياً، إذ يكمن هذا الاهتمام في تهيئة الأنا إلى أن توّظف الإدراك توظيفاً مفرطاً (ص.373). ولكن هل هذا التفسير ميكانيكي وكمي؟

والجدير بالاهتمام أكثر أيضاً هو الدور الذي يُعزى إلى المرحلة اللفظية [26] في «الفكر الملاحظ»: الصور اللفظية لا تسهم فقط في تكوين الاستيهامات– «الأشياء المسموعة» الشهيرة التي تختلط بـ«الأشياء المعيشة» في استيهامات المشهد الطفولي [27]؛ فوظيفتها الإيجابية تعاصر الانتباه والفهم (ص.376). وتسهم الصور اللفظية في الوظيفة الثانوية إذ تتكّون قرائن للواقع بوصفها موضوعات تفكير لا موضوعات إدراك: «إننا اكتشفنا على هذا النحو ما يميّز سيرورة الفكر المعرفي، كون الانتباه ينصبّ منذ البداية على تباشير التفريغ (زوال الشحنة) الفكري، أي على علامات اللغة» (ص.377)؛ وسيظّل فرويد وفياً لهذا المفهوم لواقع ذي درجتين: الأولى، من مستوى بيولوجي، وإدراكي، والثانية، من مستوى فكري وعلمي: «الفكر المتضمّن توظيف قرائن الواقع المعرفي أو القرائن اللفظية هو الشكل الأعلى والأضمن للسيرورة الذهنية المعرفية» (ص.384). وذلك إنما هو نزاهة العالِم، وقدرته على أن يكون في حال من عدم الحركة ومن الراحةإزاء الفكرة، عدم حركة وراحة يدوّنهما فرويد بعبارات طاقية. إنه يستأنف بهذا الصدد مفهوم الطاقة «المرتبطة» لدى برويَر، الذي يعرّفه أنه «حالة لا تترك، على الرغم من توظيف بارز، سوى تيار ضعيف يمّر» (ص.379). «هكذا تتميّز السيرورة المعرفية، من وجهة النظر الميكانيكية، بهذه الحالة المرتبطة حيث يوجد توظيف قويّ مركّب مع تيار ضعيف» (ص.379). ولكن ينبغي الاعتراف أن كل أساس تشريحي غائب من الآن فصاعداً؛ أضف إلى ذلك أن غياب الفكر لا يثير، على خلاف الالتباس بين الهلوسة والإدراك، أي عقوبة بيولوجية: «لا تؤدّي اللاالذة، في الفكر النظري، أي دور» (ص.394). وهنا إنما تكون المغالاة في وصف الشرح الميكانيكي هي الأوضح.

---

(26)– لا يمكننا أن نغالي في الإلحاح على هذا المبحث: إن الرسالة 46 تربط على النحو نفسه الصيرورة– الشعور و«الوعي اللفظي» (ولادة التحليل النفسي، ص.147). وسنعود إلى ذلك عندما سندرس الأنا والهو. وتستبق الرسالة نفسها وجهة نظر أساسية: «في السيرورة غير المعاقة، يخلق ضرب من التعزيز الذي يمضي إلى حدّ يجعلها سيّدة الدرب الذي يقود إلى الشعور اللفظي، ضرباً من الذهان» (ولادة التحليل النفسي، ص.148).

(27)– انظر المخطوطة الهامة M المضافة إلى الرسالة 3، تأريخ 25مايو (حزيران) 1897، ولادة التحليل النفسي، ص.180–1.

2- نحو موقعية الجهاز النفسي

إذا اتّخذنا الآن بعضاً من البعد ووضعنا من جديد كتاب فرويد، التخطيط الإجمالي، على مسار الموقعيتين المتعاقبتين للجهاز النفسي، فثمة مجموعتان من الملاحظات تفرضان نفسيهما:

1- ما يفصل الشرح عن كل عمل من أعمال فكّ الرموز، عن كل قراءة للأعراض والعلامات، إنما هو الطموح إلى جعل سيكولوجيا كمّية للرغبة، شبيهة بسيكولوجيا فخنر الكمية للإحساسات، متوافقة مع نظام ميكانيكي للعصبونات؛ والحال أن كتاب المخطط الإجمالي، بهذا الصدد، آخر محاولة يبذلها فرويد لتدوين اكتشافاته تشريحياً؛ فالمخطط الإجمالي يودّع التشريح وداعاً على صورة تشريح لا يكاد يُصدّق. ومن المؤكد أن موقعية الجهاز النفسي تُعلَن دائماً في لغة ضرب من شبه التشريح؛ وسيظّل الشعور، المدرَك بوصفه عضواً حسّياً، عضواً «سطحياً»، ضرباً من شبه القشرة الدماغية، ولكن أي تحديد موضعي للوظائف والأدوار المعزوّة إلى «مراجع» نظرية الموقعية اللاحقة، لن يحاوله فرويد. بل ينبغي أن نمضي إلى أبعد من ذلك: هذه المحاولة الأخيرة هي الفعل الأول لتحّرر «علم النفس»؛ فطليعة النصّ سيكولوجية لا عصبية. والأساس التشريحي لمذهبه، حتى في العصر الذي كتب خلاله كتاب المخطِط الإجمالي، كان مزروعاً بالألغام في راقه السفلي.

وفرويد، الموزّع بين العيادة والمخبر، بين شاركو وبروك، هو الآن أقرب إلى الفرنسيين، ذوي الاتجاه العيادي الأوضح، منه إلى الألمان، ذوي الاتجاه التشريحي الأكثر بروزاً [28]. وكان نقده لنظريات تحديد الموضع في الدماغ، بمناسبة معركة الحُبسة، قد حذّره تحذيراً مبكّراً جداً- منذ عام 1891- من كل تفسير عضوي مبتسر للاضطرابات النفسية [29]. ولكن الاكتشاف الكبير في هذه السنوات على وجه الخصوص، الاكتشاف الذي لم يكن ثمة بدّ له من أن يبعده عن الوسط العلمي، الجامعي والطبيِ على حدّ سواء- اكتشاف مبحث الأسباب الجنسية للعصاب[30]- لم يزدوج بأي فَرَض عضوي بحصر المعنى ويظّل عيادياً على نحو صرف؛ وعلى

(28)- جونز، مصدر مذكور سابقاً، I، ص.204 وما يليها، رسالة إلى فليس، ولادة التحليل النفسي، ص.51، 53. أي مكان ينبغي لنا أن نسنده إلى فرويد في إخفاقه الثلاثي في قيادة الطريقة التجريبية، عام 1878، 1884، 1885؟ جونز، مصدر مذكور سابقاً، ص.59-61. وواقعة الكوكائين ربما تكون أكثر حسماً كذلك، ولادة التحليل النفسي، ص.86-108. ولم يكن ثمة بدّ من أن يكشف التحليل النفيس الذاتي لفرويد عن دويّها العميق والدائم وتجعله يميل إلى تفسيرها بعبارات الإثمية اللاشعورية: انظر: حلم حقن إرْما، 24 يوليو (تموز) 1895، الذي رواه فرويد في تفسير الأحلام (جونز، مصدر مذكور سابقاً، I،ص.388). وعن كل هذه المسائل، انظر ديديه وأنْزيو، التحليل النفسي الذاتي، المنشورات الجامعية الفرنسية، الفصل الأول: التحليل النفسي الذاتي لفرويد واكتشاف التحليل النفسي.

(29)- جونز، مصدر مذكور سابقاً، I، ص.234-8، حياتي والتحليل النفسي، 1925، الترجمة الفرنسية، ص.26. وتجرّأ فرويد على أن يهاجم، في كتابه الأول المنشور عام 1891، في الحُبسة، التموضعات التي أوردها فرنيك- ليتشهايم وعلى أن يقترح شرحاً وظيفياًو يستنجد فيه بسلطان هوغلنْغز جاكسون.

(30)- الجنسية واللغة هما، من جهة أخرى، في موقع يشابه تغيّر العضوية و،الحياة النفسية، جونز، مصدر مذكور سابقاً، اص.300.

وجه الخصوص، وضع فرويد الكيان العيادي للشلل الهيستيري خلافاً لعلماء التشريح: كل شيء يمضي، يقول فرويد، كما لو أن تشريح الدماغ لم يكن له وجود[31].

وهذه الواقعة كانت حاسمة، بقدر ما كانت واقعة الحُبسة، لتفصل فرويد عن كل شرح عضوي مبتسر. وكان المرور في الوقت نفسه بطريقة بروير التنفيسية[32]، مضافة إلى خيبات الأمل من العلاج بالصدمة الكهربائية[33]، أيّدا فرويد في اتجاهه نحو النشوء النفسي حصراً للأعراض: «كان فرويد وبرويَر قد قالا، في المداخلة التمهيدية، إن ما يعاني منه الهيستيري، إنما هو الذكريات الماضية على وجه الخصوص» [34]، فما اندرس بالإجراء النفسي إنما ينبغي إحياؤه بالدرب النفسي. ومن المثير للاهتمام أن نتبع في الرسائل إلى فليس، كما في الملاحظات والمخطّطات التي ترافقها، تقدّم الفكرة التي مفادها أن الطاقة النفسية للجنسية تقتضي مرحلة نفسية بحصر المعنى؛ ولشرح الاضطرابات التي تصيب هذا الإعداد النفسي للجنسية، لشرحها بصورة أساسية إنما كان مفهوم الليبيدو قد بُني، على مستواه السيكولوجي وليس التشريحي؛ والليبيدو هو المفهوم الأول الذي يمكننا القول عنه إنه طاقي وغير تشريحي معاً[35]. وسيحدّد كتاب ثلاث محاولات في نظرية الجنسية تحديداً نهائياً هذا المفهوم لـ«الطاقة النفسية للدوافع الجنسية».

2- ربما يكون بوسعنا أن نمضي إلى أبعد: ليس كتاب المخطط الإجمالي فحسب نظاما ميكانيكياً مقطوعاً عن التفسير بفَرَضه التشريحي، بل إنه الآن موقعية للجهاز النفسي، ترتبط ارتباطاً خفياً بعمل فكّ الرموز في الأعراض. وثمة جرعة من علم التفسير في هذا النص لايُستهان بها.

ونتكلّم أول الأمر على مفهوم الكمية: إننا في حال من الدهشة أن هذه الكمية لم تكن قط موضع قياس، ولكنها تتضمن منذ البداية سمة مشخّصة ومحسوسة تدين بها إلى العيادة: «هذا المفهوم، يقول فرويد منذ بداية كتاب المخطّط الإجمالي، ناجم

(31)- جونز، مصدر مذكور سابقاً، I، ص.257، وحياتي والتحليل النفسي، ص. 19.

(32)حياتي والتحليل النفسي، ص.27؛ جونز، مصدر مذكور سابقاً، I، ص.225.

(33) إسهام في تاريخ حركة التحليل النفسي، 1914، .X،W. G، ص.46؛ xiv،se، ص.9، الترجمة الفرنسية، الطبعة الأولى، محاولات في التحليل النفسي، بيّو، 1927، ص.266.

(34)- «مداخلة تمهيدية»، دراسات في الهستيريا، .I ،W. G، ص.26، .II ،SE، ص.7، الترجمة الفرنسية، ص.5.

(35) انظر رسائل إلى فليس، مصدر مذكور سابقاً، ص. 83، فيما يخص الانتقال من «التوتر الجنسي الجسمي» إلى «الليبيدو النفسي». فواقع الحصر هو الذي يرغم، على وجه الخصوص، على أن يُؤخذ «الإعداد النفسي» بالحسبان «رسائل إلى فليس، ص84» وعلى نحو أكثر دقة تحوّل «التوتر الجنسي» إلى حالات وجدانية». وسنجد في ملاحظات كريس على المخطوطة G 7 يناير (كانون الثاني) 1895، مستخلصا ذا أهمية لأول مقالين كتبهما فرويد عن عصاب الحصر (1895)؛ ودور «الامتثال»، الذي سنلّح عليه في الفصل الثالث من هذا الجزء الأول في التحليلات، موضوع في مكانه صراحة في هذا المستخلص: منذ أن تصبح الإثارة منبّهاً نفسياً، ستشحن «مجموعة الامتثالات الجنسية الموجودة في الحياة النفسية بالطاقة وفي هذه الفترة إنما ستنشأ حالة سيكولوجية من التوتر الليبيدي الذي سيثير الحاجة إلى التفريغ» ولادة التحليل النفسي، ص91-2، هامش 5). وبالمعنى نفسه إنما تتكلم المخطوطة G على «مجموعة جنسية نفسية» (ص95). وترتكز نظرية عصاب الحصر كلها على فكرة إعاقة الإعداد النفسي للإثارة. جونز، مصدر مذكور سابقاً، I، ص.266- 7، 284-5.

مباشرة عن ملاحظات عيادية في علم الأمراض، وبخاصة في حالات «الامتثالات المغالية في الشدّة» (كما في الهيستيريا والعصاب الوسواسي حيث السمة الكمية، وسنرى ذلك، أكثر بروزاً مما هي لدى الأسوياء [36]) (ص 316).

وربما يكون الحصَر، بهذا الصدد، هو الذي يمنح الكمية، على النحو الأوضح، حضوراً محسوساً؛ والحصر إنما هو الكمية التي تبين للجميع، فالمظهر الميكانيكي للكمية أقل أهمية في نهاية المطاف من مظهرها الكثيف.

وينبغي لنا أن نذهب إلى أبعد من ذلك: كل «الآليات» الموصوفة في هذا العصر كانت قد رُفعت آنفاً إلى مستوى ماسيُسمّى فيما بعد عملاً: عمل الحلم، عمل الحداد، إلخ، وكل المفاهيم الدينامية: الدفاع، المقاومة، الكبت، التحويل [37]، قرأ فرويد شيفرة رموزها في عمل العصاب، في «الإعداد النفسي لليبيدو» كما كنا قد قلنا سابقاً، والمفاهيم الطاقية هي الآن، في الوقت نفسه، مترابطة مع كل فاعلية التفسير التي استخدمها مبحث أسباب الأعصبة.

ونقول أخيراً إن نظرية الثبات وتدوينها التشريحي هما الحامل الواهي جداً للبناء، بحيث أن عيادة الأعصبة هي وحدها التي ستستمر باقية عندما سينهار كتاب المخطط الإجمالي تحت ضربات الشك ومايكاد يكون مكتوباً، والواقع أن مبحث الأسباب الجنسية للأعصبة كان قد قاد فرويد أبعد مما قاده كل آلية وكل نظام كمّي.

وكان لدى فرويد منذ البداية «انطباع واضح أنه قارب في الطبيعة أسرارها العميقة»[38] (رسالة 18 لعام 1894).

ولاينبغي مع ذلك أن نستنتج من هذه المجموعة الثانية من الملاحظات أن مبدأ الثبات والفَرَض الكمّي صُفّيا مع التدوين شبه التشريحي والحالة الوجدانية ستستمرّ في أن تعامل معاملة «الكمية»، المنتقلة أو المرتبطة ، المضافة إلى الامتثال؛ وسيظل مفهوم التوظيف متضامناً على نحو وثيق مع هذه الكمية الغريبة التي لن تكون موضع قياس. بل بوسعنا أن نعتقد أن اكتشاف طريقة الارتباطات الحرّة وتطبيقها، التي نابت مناب الطريقة التنفيسية، عزّزتا بالحري فكرة أن الحياة

(36)- في الجزء الثاني من كتاب المخطّط الإجمالي (ص358-69)، المندرج بين «المخطط العام» و«عرض سيرورة سوية» (سيرورة ثانوية، إلخ) إنما استأنف فرويد هذه الفكرة : «القسر الصادر عن الامتثالات المغالية في الشدّة» التي تبين في الهستيريا ، هو البرهان على الكمية في الوقت نفسه: «مصطلح شدّة مفرطة»، يلاحظ فرويد، يدّل على سمة من النسق الكمّي» (ص361). وفي آليات العصاب (تحوّل الحالات الوجدانية في الهستيريا، انزياح الحالة الوجدانية في الوسواس، تحوّل الحالة الوجدانية في أعصبة الحصر) إنما يقرأ فرويد الكمية، قبل عام من كتابه المخطط الإجمالي: «مصطلح حالة وجدانية جنسية»، كتب فرويد يقول (الرسالة 18، ص77)، مأخوذ هنا بمعناه الأوسع، بوصفه إثارة ذات كمية محدّدة جداً». وتبيّن المخطوطة D بياناً واضحاً ذلك الارتباط بين مبحث أسباب العصاب الجنسية ونظرية الثبات (ولادة التحليل النفسي، ص79).

(37)- الارتباط بين المفاهيم العيادية والمفاهيم الاقتصادية ذو بروز كبير جداً في الملاحظات الموجزة الأولى عن الحداد، والضغينة، وضروب اللوم الذاتي، من جهة، والدفاع، والنزاع، والمقاومة، والكبت، من جهة أخرى (رسائل إلى فليس، ولادة التحليل النفسي، ص112، 116، 121، 130، 145). وسنلاحظ على وجه الخصوص ذلك التعريف الرائع جداً، تعريف الحداد: «الأسف المرّ على الموضوع المفقود» (ولادة التحليل النفسي ص93). والارتباط بين الحداد والسوداوية جرى آنفاً. «السوداوية حداد سبّبه ضرب من فقدان اللبيبدو» (ولادة التحليل النفسي).

(38)- رسائل إلى فليس، ولادة التحليل النفسي، ص118.، 119، 122- «ينبغي لي، ربما، أن أكتفي بشرح عيادي للأعصبة».

النفسية تنطوي على ضرب من التنسيق المحدّد تماماً. وهذا الاعتقاد أن الحياة النفسية ليست فوضى، بل تنطوي على نظام خفي، عزّز الشرح بالحتمية في الوقت الذي أوجد طريقة التفسير، وكما يقول جونز في بداية كتابه، «لم يكن ممكناً لفرويد قطّ أن يتخلى عن الحتمية لمصلحة الغائية»[39]. وكان مبدأ الثبات هو الوسيلة التي بها ستظل نظرية للرغبة، مع أفكارها، أفكار «الهدف و«القصد»، تابعة للفرض الحتمي (رسالة 401). ونحن سنشرح هذا التوافق بين فكرة التفسير، بوصفها علاقة معنى بمعنى، وفكرة النظام والمنظومة في نهاية الفصل الرابع. ولهذا السبب استمرّ مبدأ الثبات، بمصطلح العصبونات، وسيكون مبدأ الواقع خلال زمن طويل منظوراً إليه بوصفه ضرباً من التعقيد والانعطاف؛ ودافع الموت سيضع جدّياً وحده هذا المبدأ موضع تساؤل؛ فـ«الحياة» إزاء الموت، ستُعلن أنها إيروس. وقد يتساءل المرء إن كانت الفرويدية، في هذا الطور النهائي من الميتاسيكولوجيا، قد أحيت الفلسفة الطبيعية التي كانت تريد تصفية مدرسة هلمْهولْز والعقيدة الغوتية التي كانت قد زرعت الحماسة في فرويد الشاب. وربما حقّق فرويد عندئذ نبوءة تنبأ بها لنفسه: العودة إلى الفلسفة بواسطة الطب وعلم النفس[40].

(39)- جونز، مصدر مذكور سابقاً، I، ص.50.

(40)- «أغذي الأمل، فيما يخصّني، في أعمق أعماق نفسي، أن أبلغ هدفي الأول بواسطة الدرب نفسه (الطب): الفلسفة، وهذا ماكنت آمله في الأصل قبل أن أفهم جيداً لماذا كنت قد قَدِمْتُ إلى العالم». رسائل إلى فليس، ولادة التحليل النفسي، ص125. انظر عن فرويد وغوته، جونز، مصدر مذكور سابقاً،I ، ص.48.

الفصل الثاني

علم طاقة وعلم تفسير في كتاب «تفسير الأحلام»

الفصل السابع الصعب في تفسير الأحلام [1] وريث كتاب المخطّط الإجمالي لعام 1895 دون منازعة؛ وبوسعنا القول، ولم يكن فرويد نفسه هو الذي نشر هذا الكتاب الأخير، إن تفسير الأحلام هو الذي أنقذه [2]. وثمة مع ذلك تغيّران يتدخّلان: الأول أكبر أهمية من أن يكون قد وقع سهواً: الجهاز النفسي في تفسير الأحلام يعمل عمله الوظائفي دون إحالة تشريحية، إنه جهاز نفسي؛ ويفرض الحلم، من الآن فصاعداً، مجموعة من الموضوعات يمكننا القول عنها إنها من أصل هرْبرْتي: ثمة ضرب من «تفكير» الحلم؛ وما يحققه الحلم، والأفضل أن نقول مايكون الحلم إنجازاً له، إنما هو رغبة «أو بالحري أمنية»، وأقصد أيضاً «فكرة»، «تفكيراً». وهذا هو السبب في أن تفسير الأحلام يتكلم على أفكار موظفة لا على عصبونات موظفة. وهذا التغيّر

(1)- إنني أكثر قصداً من الاستشهادات المقتبسة من تفسير الأحلام حتى أقترح للقراء (الفرنسيين) ترجمة أصحّ للنّص الأصلي. وينبغي للعنوان، ذي العلاقة المباشرة بنظرية علم التفسير، أن يُترجم ترجمة دقيقة: Deutung (الألمانية) لايمكنها أن تعني علماً ولكنها تفسير. والترجمة الفرنسية التي أحيل إليها- مع مراعاة التصحيح- هي ترجمة إي. ميرْسون، المنشورات الجامعية الفرنسية (عن الطبعة السابعة من النسخة الألمانية)؛ أضف إلى ذلك أنني أشير أيضاً بين هلالين إلى أرقام الصفحات من طبعة النادي الفرنسي للكتاب،1963.

(2)- يمكن أن يتبع المرء، في الرسائل إلى فليس اللاحقة بكتاب فرويد المخطط الإجمالي، تطور النظرية، انظر الرسالتين 39 و52 على وجه الخصوص، القريبتين من كتاب المخطط الإجمالي أيضاً. ومن المهم، لمناقشة لاحقة، أن نلاحظ أن نظرية السمة الهلوسية للحلم، التي دخلت آنفاً في كتاب المخطط الإجمالي (ص355) سبقت القضية الأعم التي مفادها أن الحلم تحقيق رغبة: الرسائل 28، 45، .62. انظر ديديه أنزيو، مصدر مذكور سابقاً ص.129.82.

يـجـتـذب تـغيراً آخـر، مـرئـيـاً أقـل، ولـكـنـه ربما يـكـون أكثر أهـمـيـة لـتـفـكّر إبسـتـيـمـولـوجـي في «الأنماط»: مخطط الجهاز النفسي يترجّح بين امتثال واقعي كما كانت آلة المخطط الإجمالي، وبين امتثال مجازي كما ستكون المخططات اللاحقة لموقعيّة الجهاز النفسي: سنحاول أن نفهم هذا الإبهام وربما نسوّغه إلى حدّ معيّن.

ويعبّر هذان التغيران عن تحوّل أكثر جذرية يصيب العلاقات بين الشرح الموقعي الاقتصادي من جهة، والتفسير من جهة أخرى. وهذه العلاقة كانت قد ظلّت خفيّة في المخطط الإجمالي: كان تفسير الأعراض، المقتبس من أعصبة التحويل، يقود بناء المنظومة دون أن يكون هو ذاته قد اكتسب صفة الموضوع داخل المنظومة. ولهذا السبب كان التفسير يبدو مستقلاً عن العمل المشخّص للمحلّل وعمل المريض نفسه على عصابه. وليس الأمر على هذا النحو في تفسير الأحلام: الشرح المنهجي مؤجّل إلى نهاية عمل فعلي قواعده موضوعة، وهو مخصّص ليدوّن بيانياً مايجري في «عمل الحلم» الذي لايمكننا بلوغه هو نفسه إلا في عمل التفسير وبه. فالشرح خاضع إذن للتفسير جهاراً، وليس من قبيل المصادفة أن يُسمّى هذا الكتاب تفسير الأحلام.

1- عمل الحلم وعمل التفسير

القضية التي مفادها أن للحلم معنى قضية جدالية أول الأمر، يدافع عنها فرويد على جبهتين: إنها تعارض من جهة كل تصوّر يعتبر الحلم ضرباً من الحركة العارضة للامتثالات ، نفاية الحياة الذهنية، التي يكوّن غياب المعنى وحده منها مشكلاً؛ فالكلام على معنى الحلم، من وجهة النظر هذه، إنما يعني التصريح أنه عملية مفهومة، بل فكرية للإنسان؛ والفهم إنما هو اختبار المعقولية. وتعارض القضية من جهة أخرى كل شرح، عضوي بصورة مبتسرة للحلم؛ ويعني الشرح أن بوسعنا دائماً أن نجعل سرداً للحلم ينوب مناب سرد آخر، وكل منهما يرافقه علما الدلالة والنحو، وأن نقارن بين سردين كما نقارن نصاً بنص آخر؛ ويحدث لفرويد أن يشبّه- تشبيهاً بقليل أو كثير من النجاح- هذه العلاقة بين نص ونص بعلاقة الترجمة من لسان أصلي إلى لسان آخر؛ وسنعود فيما بعد إلى صوابية المماثلة. فلتعتبر حالياً هذه المماثلة أنها التأكيد غير المبهم أن التفسير يتحرّك من معنى غير مفهوم كثيراً إلى معنى أكثر اتّصافاً بأنه مفهوم؛ وينبغي أن يكون الأمر كذلك فيما يخصّ المماثلة مع اللغز المصوّر الذي ينتمي إلى الحلقة نفسها من

العلاقات، علاقة نصّ غامض بنص واضح[3].

وتتيح هذه المماثلة بين المعنى والنص تصحيح ما يظلّ ملتبساً في مفهوم العَرَض؛ فالعرض مفعولٌ-علامة بالتأكيد وينطوي على البنية المختلطة التي تقصد كل دراستنا أن تحيط بها؛ ولكن هذه البنية المختلطة يكشفها الحلم أفضل مما يكشفها العرض[4] . والحلم، بانتمائه إلى القول، يكشف العرض بوصفه معنى ويتيح ربط السويّ بالمرضيّ في ما يمكننا أن نسمّيه علم علامات عام.

ولكن هل يمكننا المحافظة على التفسير في هذا المستوى غير المبهم حيث العلاقات ستكون علاقات معنى بمعنى؟ التفسير لايمكنه أن يمتدّ دون استخدام مفاهيم من نسق مختلف وطاقيّة بالمعنى الصحيح للكلمة؛ والواقع أن من المتعذّر أن تتحقّق مهمة التفسير الأولى، مهمة العثور على أي «فكر»، أية «فكرة» ، أية «رغبة» متوافرة على نمط مقنّع، دون النظر في «الآليات» التي تكوّن عمل الحلم وتؤمن أن «يتبدّل موضع» فكرة الحلم أو يصيبها «التحريف» في المحتوى الظاهر. وهذه الدراسة لعمل الحلم تكوّن، وفق نص من نصوص الطرائقية في تفسير الأحلام، المهمة الثانية[5] . ولكن التمييز بين هاتين المهمتين ليس له سوى قيمة بيداغوجية: فالكشف عن أفكار الحلم اللاشعورية يبيّن فقط أن هذه الأفكار هي أفكار حياة اليقظة؛ وعلى عمل الحلم إنما تتمركز، بالعكس، كل غرابته؛ وتبديل الموضع أو التحريف، اللذان ينصب عليهما هذا العمل على وجه الإجمال، يفصل الحلم عن باقي الحياة النفسية، كما يقرّب الكشف عن أفكار الحلم هذا الحلم من حياة اليقظة.

---

(3)- قصدت أن أبيّن أن الأحلام يمكنها أن تفسّر.. وإذ نسلّم أن الأحلام يمكنها أن تفسر، فإنني أمضي على عكس النظرية السائدة، وحتى على عكس كل نظريات الحلم، باستثناء نظرية شرْنَرْ؛ والواقع أن «تفسير الحلم» يعني إحياء «معناه»، وإحلال شيء يندرج في سلسة أعمالنا النفسية محله بوصفه حلقة ذات أهمية كبرى وصحيحة بقدر صحة الباقي» G.W. II /III، ص100، IV.S.E ، ص.96. الترجمة الفرنسية ص.73(53). وفي بداية الفصل الثالث، فيما بعد، يقارن فرويد وضع المحلّل، عندما يكون قد تجاوز الصعوبات الأولى في التفسير، بوضع مستشكف، يبلغ ذروة الضياء عندما يخرج من ممرّ ضيّق ويصيح: «إننا ننفذ إلى وضوح معرفة مفاجئة»؛ وتلك جملة منسيّة في الترجمة الفرنسية، ص94. (77). و«يبدو الحلم عندئذ كـ«ظاهرة نفسية» بكل معنى المصطلح»، أي إنجاز رغبة، وينبغي له أن يندسّ في سلسلة الأعمال النفسية لليقظة التي تكون مفهومة بالنسبة لنا؛ والفاعلية الروحية التي بنت هذا الحلم ذات تعقيد أقصى». G. W. II /III، ص.127، S.E، IV، ص.122، الترجمة الفرنسية، ص.94(69). وعن المقارنة بالترجمة من لسان إلى آخر أو بحل لغز مصوّر، انظر III/II.G.W، ص.283-4، IV.S.E، ص.277، الترجمة الفرنسية ص.2678-8(153-4).

(4)- فكرة العَرَض المشتركة بين بروير وفرويد هي الأولى بالتأكيد من الناحية الزمنية، ولكن قلب الأولوية أساسي من وجهة النظر الطرائقية: «وجهات النظر الضرورية لفهم الحلم كانت قد منحتني إياها أعمالي السابقة في سيكولوجيا الأعصبة؛ ولاينبغي لي أن أعود إليها هنا، ولكنني مرغم مع ذلك على أن أرجع إليها، في حين أنني أود أن أنهج في اتجاه معاكس وأن أكتشف سيكولوجيا الأعصبة انطلاقاً من الحلم.» W. G. II /III.، ص.593، V.S.E، ص.588 الترجمة الفرنسية، ص480. (320). ولن أبرهن على الوحدة البنيوية للعرض العصابي والحلم إلا في نهاية موقعية الجهاز النفسي، بعنوان «تكوينات تسوية» (تشكّل الحلم وتشكّل العرض). .III/II.G.W، ص.611-13، S.E، V، ص605، 608، الترجمة الفرنسية، ص.493-5 (329-330). ولكن تفسير العرض بوصفه رمزاً، في دراسات في الهستريا، هو الحلقة الأساسية: انظر فيما بعد ص.104، هامش 15 .

(5)- انظر النص الطرائقي الهام الذي ينهي الفصل السادس. «العمل النفسي في تكوين الحلم ينقسم إلى عمليتين: إنتاج أفكار الحلم وتحوّلها إلى محتوى الحلم»، وليست أفكار الحلم، يضيف فرويد، من طبيعة خاصة. أما عمل الحلم، فإنه على العكس، خاص بالحلم؛ وهذه الفاعلية «شيء مختلف كل الاختلاف من وجهة نظر الكيف (عن فكرة اليقظة)؛ وهذا هو السبب في أنها ليست شبيهة به للوهلة الأولى، إنها لاتفكر، ولاتحسب، ولاتحكم، وتقتصر على أن تتحوّل» .G .W. II /III . ص510-511، V.S.E، ص. 506-507، الترجمة الفرنسية، ص377، (275). والمبحث استأنفه الفصل الثامن: III/II.G.W، ص.597، V.S.E، ص.592؛ الترجمة الفرنسية، ص483- 4 (321). وترجمة الكلمة الألمانية Entstellung التي يدلّ بها فرويد إجمالاً على عمل الحلم وتشمل الانزياح، والتكثيف، وأساليب أخرى، صعبة: ففيها فكرتان، فكرة تغيّر عنيف في المكان، وفكرة تشوّه، تحريف، تقنّع، تجعلها مجهولة. فالترجمة الفرنسية التقليدية بـ«trans position» (تبديل الموضع)، والترجمة الإنجليزية بـ«distortion» (التحريف) و(«distortion» تعبير فرنسي جيّد للكلمة الألمانية) لاتدلّ، كلاهما، إلا على معنى واحد من معاني الكلمة الألمانية الأصلية. ولهذا السبب إنما أكتب « la transposition» أو « la distortion».

أضف إلى ذلك أن المهمة الأولى، المتميزة تمييزاً رديئاً جداً من الثانية في تنفيذ الكتاب، لايمكنها أن تُقاد قيادة بعيدة جداً دون أن تستخدم مفاهيم اقتصادية. والواقع أن اكتشاف «أفكار» الحلم، إنما يعني سلوك مسار معيّن نكوصي يكتشف اللاشعور، أي الرغبات الأقدم، إذ يتجاوز الانطباعات والإثارات الجسمية الراهنة، وذكريات العشية أو بقايا ذكريات النهار، والرغبة الحالية في النوم. فطفولتنا هي التي تصعد إلى السطح مع اندفاعاتها المنسيّة، المقموعة، المكبوتة، وتصعد إلى السطح مع طفولتنا، طفولةُ الإنسانية إذا صحّ القول ملخّصة في طفولة الفرد. ويتيح الحلم سبيلاً إلى ظاهرة أساسية لن تكفّ عن أن تشغلنا في هذا الكتاب: ظاهرة النكوص، التي لن نفهم في الحال فهماً أفضل جوانبها الزمنية فحسب، ولكن سنفهم جوانبها الموقعية والدينامية أيضاً. وما في هذا النكوص يحيلنا من مفاهيم المعنى إلى مفاهيم القوة، إنما هو هذه العلاقة بالملغيّ، بالمحرّم، بالمكبوت، إنما هو الاتصال المباشر بين العتيق والحلمي؛ ذلك أن هذا الخياليّ هو خياليّ الرغبة. وإذا كان الحلم مسحوباً نحو القول بفعل سمة السرد فيه، فإن علاقته بالرغبة تنبذه إلى جانب الطاقة، والنزوع، والاشتهاء، وإرادة القوة والليبيدو، أو كما نشاء أن نقول. وهكذا فإن الحلم بوصفه تعبيراً عن الرغبة، ذو تغيّر في المعنى والقوة.

وبدأ التفسير على الأقل، الذي مايزال لم يتماه مع عمل فكّ شيفرة الرموز الملازم لعمل الحلم والذي ارتبط بالمحتوى النفسي أكثر من ارتباطه بالآلية، يتلقّى بنيته الخاصة؛ وهذه البنية بنية مختلطة؛ فالتفسير، بعبارات الدلالة، هو من جهة حركة من الظاهر إلى الكامن، ومعنى فسّر إنما هو نقل أصل معنى إلى محلّ آخر. والموقعية، في شكلها السكوني على الأقل، الطوبوغرافي، بحصر المعنى، ستمثل هذه الحركة نفسها من تفسير المعنى الظاهر نحو مكان آخر من المعنى؛ وليس من الممكن مع ذلك، على هذا المستوى الأول الآن، أن نعتبر التفسير علاقة بسيطة بين قول مرموز وقول فُكّت شيفرة رموزه؛ ولم يعد بمقدورنا أن نكتفي بالقول إن اللاشعور قول آخر، قول غير مفهوم؛ فتغيير الموضع أو التحريف (*)، الذي يجريه التفسير من المحتوى الظاهر صوب المحتوى الكامن، يكتشف تغييراً آخر في الموضع، تغيير الرغبة إلى صور، تغييراً يخصّص له فرويد الفصل الرابع. فالحلم الآن، إذا استخدمنا تعبيراً من تعبيرات محاولات في الميتاسيكولوجيا، «تقلّب من تقلبات الدافع».

ولكن من المتعذّر عندئذ أن نبحث بكثير من الدقة «تغيير الموضع» أو «التحريف» دون أن ننتقل إلى المهمة الثانية للتفسير، أعني دون أن نشرح آليات «عمل الحلم»

(*) - verstellung.

الذي يكوّن موضوع الفصل السادس. وهذه المهمة الثانية تتطلّب، على نحو أوضح مما تتطلّبه المهمة الأولى، تركيب عالمين من القول، قول المعنى وقول القوة؛ فالقول إن الحلم إنجاز رغبة مكبوتة إنما هو تركيب مفهومين معاً ينتميان إلى نسقين مختلفين، الإنجاز الذي ينتمي إلى قول المعنى (كما تشهد على ذلك القرابة مع هوسّرل)، والكبت الذي ينتمي إلى قول القوة؛ ويعبّر مفهوم verstellung (*)، الذي يؤلف بين القولين، عن انصهار المفهومين، لأن التقنّع نوع من الإظهار، والتحريف الذي يشوّه الإظهار هو، في الوقت نفسه، ذلك العنف الذي يُمارس على المعنى. فالعلاقة بين الخفيّ والبيّن في التقنّع تتطلّب إذن تشويهاً، تغييراً في الشكل لايمكننا التعبير عنه إلا بوصفه تسوية قوى. وإلى هذا القول المختلط نفسه، إنما ينتمي مفهوم «الرقابة» المرتبط بمفهوم التحريف: التحريف مفعول، والرقابة سبب، فماذا تعني الرقابة والحال هذه؟ الكلمة اختيرت اختياراً جيداً جداً: ذلك أن الرقابة تظهر، من جهة على مستوى نصّ تفرض عليه فسحات بيضاء، وإنابات في الكلمات، وتعبيرات واهنة، وأوهاماً، وحِيل إخراج، إذ تنزاح التعبيرات المشبوهة أو المخرّبة، الجديدة، وتحتجب في نُبَذ من القول ليست ذات قيمة. والرقابة، من جهة أخرى هي التعبير عن سلطة، عن سلطة سياسية على نحو أكثر دقّة، سلطة سياسية تمارس فعلها ضدّ المعارضة إذ تصيبها في حقها في التعبير؛ ونظاما اللغة، في فكرة الرقابة، ممتزجان امتزاجاً وثيقاً بحيث ينبغي القول بالتناوب إن الرقابة لاتفسد نصاً إلا عندما تقمع قوة وإنها لاتقمع قوة ممنوعة إلا عندما تزرع الاضطراب في تعبيرها.

وماقلناه للتوّ عن مفاهيم التقنّع، والتحريف، والرقابة، التي تميّز على وجه الإجمال «تبديل الموضع» الذي يجريه عمل الحلم، يبدو أيضاً أكثر وضوحاً إذا فحصنا مختلف الآليات التي يتكوّن منها عمل الحلم، كلاً منها على حدة؛ وأية آلية منها لايمكن أن نعبّر عنها إلا باللجوء إلى هذه اللغة المختلطة نفسها.

والواقع، من جهة، أن عمل الحلم عكس العمل الخاص بفكّ الرموز لدى المحلّل؛ إنه، بهذه الصفة، متجانس مع عمليات الفكر التي تجوبه باتجاه معاكس؛ وهكذا فإن الأسلوبين الرئيسين اللذين درسهما كتاب تفسير الأحلام في الفصل السادس، «التكثيف» و«الانزياح»، هما مفعولا معنى شبيهان كل الشبه بالأساليب الخطابية؛ وفرويد نفسه يقارن التكثيف بصيغة مقتضبة، موجزة، بتعبير ذي ثغرات؛ إنه في الوقت نفسه تكوين من التعبيرات المركبة تنتمي إلى عدة سلاسل من الأفكار. أما الانزياح، فإنه يقارنه بضرب من انزياح القطب المنظّم أو بانعكاس النبرة أو القيمة،

(*)- انظر معنى هذا المفهوم في الفقرة السابقة «م».

إذ تتبادل امتثالات المحتوى الكامن المختلفة «شداتها النفسية» في المحتوى الظاهر. وتؤكد هاتان السيرورتان، على مستوى المعنى، ضرباً من «التحديد المتضافر العناصر» الذي يستدعي التفسير على وجه الدقة. ونقول عن كل عنصر من محتوى إنه محدد تحديداً متضافر العناصر، عندما يكون «ممثلاً عدة مرات في أفكار الحلم»[6]، وهذا التحديد المتضافر العناصر يتحكم أيضاً في التكثيف والانزياح تحكماً على نحو مختلف مع ذلك؛ وهذا أمر واضح في التكثيف: هنا إنما تكمن كثرة الدلالات التي ينبغي أن تُعرض وتوضح بواسطة الترابطات الحرة بين الأفكار. ولكن الانزياح، الذي ينصب على الشدّات النفسية أكثر مما ينصبّ على عدد الامتثالات، يتطلّب التحديد المتضافر العناصر بالقدر نفسه: ليخلق الانزياح قيماً جديدة، ويزيح النبرات، و«ينحّي» نقطة الشدة، ينبغي له أن يسلك درب التحديد المتضافر العناصر[7].

ولكن هذا التحديد المتضافر العناصر -الذي تعبّر عنه لغة المعنى- هو بديل السيرورات التي تعبِّر عنها لغة القوة: التكثيف يعني الانضغاط، والانزياح يعني تحويل القوى: «إننا نُساق إلى الاعتقاد أن قوة نفسية تظهر في عمل الحلم، قوة تجرِّد من شدّتها عناصر ذات قيمة عالية من وجهة النظر النفسية، وتخلق من جهة ثانية، بعناصر ذات قيمة ضعيفة، لصالح التحديد المتضافر العناصر، «قيماً» جديدة تنفذ عندئذ إلى محتوى الحلم. وثمة، في هذه الحالة، عند تكوين الحلم، تحويل وانزياح للشدّات النفسية، في عناصر مختلفة؛ ومن هنا ينجم الفارق في النص بين محتوى الحلم وأفكار الحلم. فالسيرورة التي نفترضها على هذا النحو هي الجزء الأساسي حقاً من عمل الحلم: إنها جديرة باسم انزياح الحلم. فانزياح الحلم وتكثيفه هما العاملان الرئيسان اللذان ينبغي أن نعزو لفاعليتهما بصفة رئيسة تشكّل الحلم[8]. فبين «التحديد المتضافر العناصر» (أو «التحديد المتعدّد») وبين عمل «الانزياح» أو «التكثيف» تلك العلاقة نفسها إذن بين المعنى والقوة.

والقول المختلط نفسه يقتضيه الأسلوب الثالث الذي يمنحه الحلم سمته النوعية، سمة «المسرح» أو «المشهد»؛ وفي حين أن التكثيف والانزياح يشرحان تشوّه الموضوعات أو «المحتوى»، يدل «التمثيل بالصورة» على جانب آخر من النكوص الذي يسمّيه فرويد النكوص الشكلي (ليميّزه من النكوص الزمني الذي تكلمنا عليه آنفاً والنكوص الموقعي الذي سنتكلم عليه فيما بعد)[9]. والحال أن هذا «التمثيل بالصورة» يقبل وصفاً بعبارات

---

(6)- G.W، III/II، ص289، S.E، IV، ص.283. الترجمة الفرنسية، ص. 212 (157).

(7)- G.W، III/II، ص313، S.E، IV، ص307-8. الترجمة الفرنسية، ص230(169-170).

(8)- مصدر مذكور سابقاً في الحاشية السابقة.

(9)- انظر عن الأشكال الثلاثة للنكوص: الشكلي، الموقعي، الزمنيG.W، III/II، ص.554، S.E،V، ص548، الترجمة الفرنسية، ص451 (299).

الدلالة. وهكذا سنلاحظ تقويض تركيب الكلام، وإحلال مكافئات مصورة محل العلاقات المنطقية كلها، واجتماع الأضداد في موضوع واحد محلّ تمثيل النفي بالصورة، وسنلاحظ سمة الإيماء أو اللغز المصوّر في المحتوى الظاهر والعودة، على وجه العموم، إلى التعبير المصوّر والمشخّص؛ ولنهمل حالياً مسألة الرمزيّ الجنسي، الذي يتمحور عليه النقاش بقوة وسنرى في الحال مكانه الصحيح، ولْنطرح المشكل الذي سمّاه فرويد نفسه «أخذ الاستعداد للتمثيل بالصورة بعين الاعتبار» في كل اتساعه[10]. ومايبدو أنه يميّز الحلم بهذا الصدد إنما هو النكوص إلى ماوراء الصورة – الذكرى حتى الإحياء الهلوسي للإدراك. وفرويد يمكنه عندئذ أن يكتب: «البنية المتماسكة لأفكار الحلم تتفكك، خلال النكوص، إلى إعادة المادة الأولية»[11]. ولكن هذا النكوص إلى الصورة، الذي وصفناه للتوّ بعبارات الدلالة بوصفه الإحياء الهلوسي للإدراك، هو في الوقت نفسه ظاهرة اقتصادية لايمكن التعبير عنها إلا بعبارات «التغيّرات في توظيفات الطاقة للأنساق المختلفة»[12].

وقد يعترض معترض، قبل أن نمضي إلى أبعد، أن تفسير الأحلام مثقل هنا بوهم بحيث لم يكن ثمة بدّ من أن يهمله فرويد بعد قليل من نشر كتابه الرئيس؛ وليس من العسير أن نعترف، في خلفية هذه النظرية شبه الهلوسية للحلم، كما في المخطّط الإجمالي لعام 1895, بالاعتقاد بواقع المسرح الطفلي للإغراء؛ إن آثار الإدراك، ذات العلاقة بهذا المسرح، هي التي تطمح، في الواقع، إلى أن تستأنف حياتها وتمارس ضرباً من الجاذبية على الأفكار المكبوتة التي، هي نفسها، تتوق إلى أن تعبّر عن نفسها: «بوسعنا وصف الحلم، وفق هذا التصوّر، أنه بديل المسرح الطفلي، يعدّله التحويل على عناصر حديثة»[13]. وتكمن نواة الحلم الراسبية، وفق هذا النمط من المسرح الطفلي الذي يعتبره فرويد نموذجياً، في «توظيف هلوسي كلي للأنساق الإدراكية»، وما وصفناه في تحليل عمل الحلم أنه «أخذ الاستعداد للتمثيل بالصورة بعين الاعتبار» يمكنه أن يُنسب إلى الجاذبية الاصطفائية التي يمارسها التذكّر البصري على مشاهد يمكن أن تمسّها أفكار الحلم»[14].

وهذه النصوص لا تترك مجالاً للشك: الأفضلية التي تُعطى التمثيل بالصورة في عمل الحلم يعتبرها فرويد الانبعاث الهلوسي لمشهد بدئي انتهى بالفعل إلى الإدراك. وينصّب الاعتراض الذي يمكننا أن نستمدّه منها، على الأقل، على موقعية الجهاز النفسي أكثر مما ينصّب على وصف التمثيل بالصورة في إطار عمل الحلم. وليس ثمة شك في أن فرويد

(10)– G.W، III/II، ص344. ومايليها، أخذ الاستعداد للتمثيل بالصورة بعين الاعتبار، S.E، V، ص399. ومايليها، الترجمة الفرنسية، ص313 (185) ومايليها.

(11)– G.W.، II / III، ص.549. V.S.E.، ص.543. الترجمة الفرنسية، ص. 447 (296).

(12)– المصدر المذكور في الحاشية السابقة.

(13)– G.W.، II / III، ص.552. V.S.E.، ص.546. الترجمة الفرنسية ص.449 (297).

(14)– G.W.، II / III، ص.553. V.S.E.، ص.546. الترجمة الفرنسية ص.450 (297).

يدين نفسه، حين يفسّر المشهد الطفلي أنه ذكرى واقعية، بسبب الخلط بين الاستيهام والأثر التذكّري من إدراك واقعي؛ والنكوص الموقعي يكون عندئذ نكوصاً إلى الإدراك والبعد الخاص للمتخيّل مفقود. وسنعود إلى ذلك فيما بعد. ويهمّنا فقط، فيما يخّص حديثنا الراهن، أن نلاحظ أن النكوص الشكلي، الذي يميّز «التمثيل بالصورة»، أي العودة من المنطق إلى التصويري، يطرح مشكلاً يماثل مشكل التكثيف والانزياح: إن التمثيل بالصورة هو نفسه أيضاً ضرب من «تبديل الموضع»، وبالتالي منع التعبير المباشر والإنابة القسرية لنمط من التعبير مناب نمط آخر. والحلم بالتالي، في الحالات الثلاث- التكثيف، الانزياح، التمثيل بالصورة-، عمل. ولهذا السبب يكون التفسير الذي يستجيب لها، هو أيضاً، عملاً يتطلّب، حتى يتحول إلى موضوع بحث، لغة مختلطة ليست، بحصر المعنى، ألسنية ولا طاقية.

فأن يكون التفسير عملاً، ذلكم مفتاح صعوبة سأنهي عندها هذه الدراسة، دراسة المفاهيم الرئيسة لتفسير الأحلام، قبل أن أقارب موقعية الجهاز النفسي في الفصل السابع من هذا الكتاب. وهذه الصعوبة ذات علاقة باستخدام فرويد مفهوم الرمز والتفسير الرمزي.

وهذا الاستخدام محيّر للوهلة الأولى إلى حدّ كافٍ لأن فرويد يجعل تفسيره، من جهة، مقابلاً لتفسير رمزي وأنه، من جهة ثانية، يمنح الرمزيّ الجنسي في الحلم مكاناً ذا أهمية، في إطار التمثيل بالصورة على وجه الدقة، رمزياً جنسيا جعل بعضهم الكتاب نفسه متماهياً به؛ وثمة توضيح يعنينا في المستوى الأول لأن الرمز يشمل، في قاموس إشكاليتنا، كل التعبيرات ذات المعنى المزدوج ويؤلّف محور التفسير. وإذا كان الرمز معنى المعنى، فإن كل علم التفسير الفرويدي ينبغي أن يكون علم تفسير للرمز من حيث هو لغة الرغبة. والحال أن فرويد يمنح الرمز مدىً أضيق من ذلك كثيراً[15].

---

(15)- دراسة منهجية لمفهوم الرمز لدى فرويد تظلّ واجبة. ولفت م.غوي بلانشه، الذي باشر هذه الدراسة، انتباهي إلى التصوّر الفرويدي الأول للرمز، تصوّر كتابه دراسات في الهستريا. ومنذ المداخلة التمهيدية (العنوان الفرعي لأول فصل في هذا الكتاب)، يدلّ الرباط الرمزي على العلاقة الخفيّة بين السبب المحدّد والعَرَض الهستيري؛ ويتعارض الرباط الرمزي على هذا النحو مع الرباط الظاهر؛ والنصّ نفسه يقيم، للمرة الأولى، موازاة بين هذا الرباط الرمزي وسيرورة الحلم. وهذا الرباط، المقصور على الآلام الهستيرية في البداية، يمتّد تدريجياً إلى كل الأعراض الهستيرية لمصلحة العلاقة، المستخلصة تدريجياً، بين الرمز والذكرى؛ ويتّخذ الرمز عندئذ قيمة تذكّر الألم ويستخدم فرويد مصطلح «رمز تذكّري» (دراسات في الهستيريا، ص.71، 73-4، إلخ). فالرمز مكافئ إذن للذاكرة بالنسبة للمشهد المثير للصدمة الذي تكون ذكراه ملغيّة. وإذا كان صحيحاً، كما كانت المداخلة التمهيدية تقول آنفاً، أن «الهستيري إنما يتألم من التذكّر على وجه الخصوص» (.I.G.W، ص.86، II.S.E، ص.7، الترجمة الفرنسية، ص.5). فإن الرمز التذكّري هو الوسيلة التي بها تستطيل الصدمة في العرض. والرمز التذكري، على خلاف «البقايا التذكّرية» (الأمينة)، مشوّه، متحوّل، بالمعنى الذي نتكلّم به على التحوّل الهستيري. ويشمل تكوين الرموز إذن كل حقل التحريف المرتبط بالكبت (المتماهي، هو ذاته في ذلك العصر، بالدفاع). وكتاب المخطّط الإجمالي لعام لعام 1895 يحمل أيضاً سمة هذا التصوّر الأول للرمز بوصفه مكافئ ذكرى صدمة أخرى مكبوتة (ولادة التحليل النفسي، ص.361)؛ فتكوين الرموز يميل إذن إلى أن يدلّ على تكوين بديل في حالات المقاومة لعودة الذكرى المكبوتة.

فهذا الاستعمال الأول الذي استخدمه فرويد للرمز هو أوسع من استعمال تفسير الأحلام لأنه يشمل كل ما سيسمّى عندئذ «تبديل الموضع» أو «التحريف». ومع ذلك، فإن الدور الوسيط، الذي يُعزى إلى التعبيرات الاصطلاحية في تكوين الرمز الهستيري، يعلن التحديد المستقبلي للنمطي (المقولب) الثقافي بواسطة الرمزية: «يبدو كما لو كان ثمة قصد للتعبير عن حالة نفسية بحالة جسمية وأن عبارة اصطلاحية كانت تقوم مقام الجسر لهذا المفعول» (محاضرة يناير (كانون الثاني) 1843، عنوانها «الآلية النفسية للظاهرات الهستيرية»، منشورة في .III.S.E، ص.43). فالألم الوجهي لدى مريض عالجه بروير وفرويد معاً يرمز على هذا النحو إلى إهانة استشعرها المريض وكأنها صفعة تلقّاها كل وجهه؛ والعبارات المستخدمة، التي أوهنها الابتذال، تجد لدى الهستيري مجدّداً معناها البدني؛ وذاك المريض الآخر الذي يعاني من «عجزه عن التقدّم» في الحياة، يرمز في آلام الساقين لديه- لها ما يبرّرها آنفاً في الحقيقة- إلى بؤسه المعنوي. ففرويد في كتابه دراسات في الهستيريا، تبيّن إذن أن ترميزه ليس ضرباً من تبديل الموضع الخيالي للجسم فحسب، بل هو انبعاث المعنى البدني للكلمات، كما سيحاول أن يقول ذلك في كتابه المحاولة لعام 1910، المحاولة في معاني الكلمات المتقابلة، البدائية (الترجمة الفرنسية واردة في كتاب التحليل النفسي التطبيقي)، التي سندرسها فيما بعد.

وعندما يستعرض فرويد نظريات الحلم السابقة على نظريته، يصادف التنفسير الرمزي بين التفسيرات الشعبية، الذي يعارضه بطريقة فكّ شيفرة الرموز، بوصفها مختلفة عنه بصورة أساسية: «أول هذه الأساليب يعتبر محتوى الحلم كلاً ويبحث في أن ينيب منابه محتوى مفهوماً مماثلاً من بعض النواحي». إنه تفسير الأحلام الرمزي: «إنه يخفق بالطبع أمام الأحلام التي ليست فقط غير مفهومة ولكنها متشابكة أيضاً»[16]. وعلى هذا النحو إنما يفسّر يوسف أحلام فرعون ويعزو الشاعر جنْسنْ، مؤلف هذه الغراديفا التي كان مفترضاً أن يشرحها فرويد بعد بضع سنين، إلى بطل روايته أحلاماً مصطنعة ولكن النفوذ إليها يسير. والطريقة الثانية، حلّ شيفرة الرموز Chiffriermethode، «تعامل الحلم بوصفه نوعاً من الوثيقة السرية، التي تُترجَم كل علامة فيها بعلامة أخرى من الدلالة المعروفة وفق مفتاح ثابت»[17]. وتجهل هذه الترجمة الميكانيكية، حدّاً بحدّ، جهلاً مطلقاً كل شيء عن الانزياح والتكثيف؛ وهذه القراءة لشيفرة الرموز أقرب على الأقل إلى الطريقة التحليلية من الطريقة الرمزية في أنها تحليل «مفصّل» عادة وليست تحليلاً «بالجملة» [18]؛ والتحليل، كهذه الطريقة، يعامل الحلم بوصفه كلاً «مركّباً»، بوصفه «كتلة مختلطة من التكوينات النفسية»[19]. فطريقة الترابطات الحرّة بين الأفكار هي التي تقرّب التحليل إذن من أسلوب قراءة شيفرة الرموز وتبعده عن الطريقة الرمزية.

فهل فكرة الرمز مستبعدة لهذا السبب من حقل التحليل مع فكرة الطريقة الرمزية؟ ثمة إلماع آخر، سلبّي أيضاً، يعلن على الأقل تأسيس الرمز الذي ستتبعه الطبعات المتتالية لـ تفسير الأحلام على نحو متماسك جداً. وهذا الإلماع يرافق مناقشة شرْنَرْ، الذي قال عنه فرويد إنه الوحيد الذي يستوقفه شيء منه. وتقع هذه المناقشة في إطار نظريات الحلم الجسمية. ولا يزال شرْنَرْ سجين هذا الإطار الضيق، ولكنه رأى جيداً أن عمل الحلم «تمرين حر من تمارين المخيّلة (phantasie) متحرّر من معوّقات اليقظة»[20]، حيث طبيعة العضو ونمط المثير «ممثّلان رمزياً». فنحن الآن إذن في التمثيل بالصورة؛ وعلى الرغم من نقطة انطلاق شرْنَرْ الضيقة (مثير وعضو جسمي)، اعترف شرنر أن عمل التمثيل بالصورة يميل، باسم الرمز، إلى عدم تحقيق الجسم، وإلى جعله خيالياً بالمعنى الصحيح. وعيب هذا التفسير هو أولاً عيب التفسير لدى القدماء، مع توافقاته الإجمالية؛ ولكن هذا الأسلوب في «إضفاء الاستيهام» على الجسم يجعل من الحلم على

(16)- .II،G.W / III،ص. 101. .IV،S.E، ص.97. الترجمة الفرنسية، ص.74 (54).
(17)- .II،G.W / III،ص.102. .IV،S.E، ص.97-8. الترجمة الفرنسية، ص.74 (54).
(18)-.II،G.W / III،ص.108. الترجمة بالفرنسية في النص.
(19)- المصدر المذكور، الترجمة الفرنسية، ص.79 (58).
(20)- .II،G.W / III،ص.230. .IV،S.E، ص.225. الترجمة الفرنسية، ص.130 (125).

وجه الخصوص فاعلية غير مجدية. فينبغي أن يتمفصل رمزي الجسم على «فاعلية التحرّر من الإثارة» وبالتالي على الحركة المعقدة للقوى العميقة، مصادر الحلم الحقيقية.

وما كفّ مكان الرمزيّ عن أن يتعاظم مع توالي الطبعات الجديدة[21]، ولكن في إطار تابع؛ وكان بادئ الأمر في إطار «الأحلام النمطية» (الفصل الخامس)، ثم تحت عنوان «التمثيل بالصورة» (الفصل السادس)، بعد عام 1914؛ إن «الأحلام النمطية» (حلم العري، أحلام الموت الخاص بالأشخاص الأعزاء، إلخ) هي التي جذبت انتباه فرويد إلى المعنى الخاص للرمزية؛ ويلاحظ فرويد في زمن مبكر جداً أن هذه الأحلام هي التي تقدّم المأخذ الأقلّ على طريقة التفسير. وبالتدريج استُخلصت النتيجة التي مفادها أن الرمزية تطرح مشكلاً نوعياً، مع أن وظيفة رمزية خاصة، جديرة بأن تمثل بين أساليب عمل الحلم، لا وجود لها: كل أمثلة الرموز في الحلم «قادتني إلى النتيجة نفسها: لا ضرورة للمصادرة على وجود فاعلية، في عمل الحلم، مرمّزة خاصة في النفس؛ فالحلم يستخدم ترميزات جاهزة آنفاً كل الجاهزية في الفكرة اللاشعورية، والواقع أن قابليتها للتمثيل بالصورة وحريتها إزاء الرقابة على وجه الخصوص تجعلانها تلبّي على نحو أفضل مقتضيات تكوّن الحلم»[22].

وتمنح هذه الجملة مفتاح الباقي: يثير التمثيل بالصورة مشكلاً وبنى فرويد ضرباً كاملاً من ميتاسيكولوجيا النكوص ليشرحه؛ ولا يثير الترميز مشكلاً، لأن العمل في الرمزي جاهز مسبقاً من جهة أخرى؛ والحلم يستخدم الرمزيّ، ولا يعدّه؛ ونفهم عندئذ لماذا لايجد الحالم ذكرى بخصوص أحلامه النمطية: إنه استخدم فقط في حلمه، كما يستخدم عبارة مستعملة، أجزاء رمزية سقطت في المجال المشترك، أنهكها الاستعمال وأشباحاً بعث الحياة فيها لحظة؛ ويفكّر المرء بمفهوم «الترسّب»

(21)- كان متعذراً، حتى الطبعة النقدية التي حقّقها ستراشي، الطبعة المعيارية، أن نميّز الإضافات المتتالية من نصّ 1900. ومن المهم أن نعرف أن المقطع E من الفصل السادس المخصّص، في الأساس، لـ «التمثيل بالصورة الذي يستخدمه الرمز في الحلم»، كان قد أضيف عام 1909، 1911، 1914، وأن فرويد أضاف إليه فقرات أو ملاحظات في الطبعات اللاحقة (1919، 1921، 1922، 1930). وكانت هذه الإضافات قد أُلحقت في الطبعتين الثانية والثالثة، بالمقطع D من الفصل الخامس (الأحلام النمطية). وفي طبعة عام 1914 فقط إنما عولجت الرمزية في أعقاب نظرية التمثيل بالصورة، وذلك انزياح منحها دلالاتها الحقيقية؛ ويصرّح فرويد، في الفقرة الأولى (1925) من هذا المقطع الجديد، بأنه مدين لستيكل: لغة الأحلام (1911)؛ وكان قد فعل ذلك آنفاً في مقدّمة الطبعة الثالثة. وينبغي لدراسة جدّية في تطّور فكر فرويد أن تأخذ بالحسبان أيضاً تأثير سلْبِرَرْ، وهافلوكْ إلّيسْ، وتعاونه الوثيق في هذه المرحلة مع أوتّو رانْك الذي كان قد نشر عام 1909 أسطورة ولادة البطل، كتاباً سيدمج منه فرويد، في ملحق الفصل الرابع، محاولتين، الحلم والشعر والحلم والأسطورة في الطبعات الرابعة والخامسة والسادسة والسابعة.وسيبدو تأثير كارل أبراهام الذي نشر كتاب الأحلام والأساطير عام 1909.وتأثير فورنْزي الذي كانت مقالاته عن الحلم عديدة بين عامي 1910و1917، كبيرين جداً دون شك. وأخيراً كل إضبارة العلاقات بين فرويد ويونغ إنما ينبغي أن تصبَّ في هذه السيرورة. وهذا النزاع هام لفهم الطبعات الجديدة لـ تفسير الأحلام بقدر ما هو هام لفهم كتاب الطوطم والتابو الذي ظهر عام 1913، سنة القطيعة مع يونغ، نفسها.

(22)- .G.W، II / III،ص.354، .V،S.E، ص.349، الترجمة الفرنسية، ص.261 (191). هذه الملاحظة الخاصة بالعلاقة بين التمثيل بالصورة والترميز هي الأقدم في كل كتاب تفسير الأحلام (نجدها في الطبعة الأولى لعام 1900). ويمكننا اعتبارها النواة الأساسية للتفصيلات اللاحقة المخصّصة لـ«التمثيل بالصورة في الحلم بواسطة الرموز»؛ وانزياح هذا العرض، بدءاً من الطبعة الرابعة (1914) في أعقاب الدراسة ذات العنوان «أساليب التمثيل بالصورة» (مقطع E من الفصل السادس)، هو النتيجة المنطقية لما كان قد لوحظ منذ البداية؛ وكانت الجملة التي ذكرناها للتوّ تضع نهاية، في الواقع، لمقطع الفصل السادس، الذي يتناول التمثيل بالصورة، مقطع D؛ وقامت على هذا النحو مقام نقطة استناد للمقطع الجديد E من الفصل السادس بدءاً من عام 1914.

لدى هوسّرل؛ ويعتمده فرويد: «قد يتساءل المرء إن لم يكن كثير من هذه الرموز مماثلاً «للحروف الأولى من الكلمات المختزلة»، الخالية نهائياً من كل دلالة واضحة، وسوّلت النفس لبعضهم أن يرسموا رسماً أوّلياً مفتاحاً جديداً للأحلام وفق طريقة القراءة لشيفرة الرموز»[23]. فها هو الرمز إذن منتقلاً إلى الجانب الآخر من الحدّ الذي كان يفصل في البداية بين الطريقة الرمزية وطريقة القراءة لشيفرة الرموز. ولكنه تلقّى في هذا الجانب مكاناً واضحاً، بصفة شيفرة مقولبة؛ ولهذا السبب، ليس من المثير للدهشة ألا يكون هذا الرمزيّ العام خاصاً بالحلم، ولكنه يُصادَف في الامتثالات اللاشعورية لدى الشعوب، في القصص الخرافية، والأساطير، والقصص، والأقوال المأثورة، والأمثلة السائرة، واللعب بالكلمات الشائع؛ بل إن الرمزيّ فيها «أكثر كمالاً» مما هو في الحلم»[24]. وإذ يستأنفها الحالم لحسابه، فإنه يقتصر على أن يسلك الدروب التي رسمها اللاشعور. وهنا إنما نجد مجدّداً رمزيّ شرْنَرْ والمبالغات الرمزية لدى العصابيين: «كلما احتجبت الأعصبة في ظلّ هذه الرموز، تسلك مجدّداً تلك الدروب التي كانت دروب الإنسانية كلها في الزمن الغابر، في المراحل القديمة من الثقافة، وتشهد على ذلك أيضاً، في طمْر غير سميك، لغتنا العادية، وضروب تشاؤمنا وأعرافنا»[25].

وهذا هو السبب في أن التفسير ينبغي له هنا أن يكون موصولاً بتفسير نشوئي: للرمز تحديد متضافر العناصر، خاص، ليس نتيجة عمل الحلم، بل هو واقع مسبق من وقائع الثقافة؛ وهكذا يكون على الغالب بقيّة تماثل مفهومي ولفظي مفقود الآن. ومن هنا منشأ إبلاغ القارئ أو المستخدِم المتحمّس للتحليل النفسي، ألا يردّ ترجمة الحلم إلى ترجمة الرمز وأن يبعد الرمزيّ إلى صفّ المساعد: فدرب التفسير إنما هو الترابطات بين أفكار الحالم وليس الصلات الجاهزة في الرمز نفسه. ونقول أخيراً إن التفسير الرمزي والتفسير التحليلي يظلاّن تقنيتين متمايزتين والأول خاضع للثاني«على سبيل المساعد»[26].

فهل فرويد على حقّ في أن يقصر مفهوم الرمز على هذه العلامات الاختزالية؟ ألا ينبغي أن نميّز بين عدة مستويات لحـالية الرمـز؟ أليس ثمة إبداعات رمزية جديدة تُستخدم لنقل دلالات جديدة، بالإضـافة إلى الرموز المستخدمة،

(23)- .G.W، II / III،ص.336، .V.S.E، ص.351، الترجمة الفرنسية، ص.261 (192). ويجدد نصّ عام 1909 الروابط مع الملاحظات عن الدراسات في الهستيريا، الخاصة بدور التعبيرات الاصطلاحية في تكوين الرابط الرمزي. وينبغي دون شك أن نبحث في هذا الجانب، كما أوحينا بذلك في الهامش رقم 15، عن استمرارية التصوّر الفرويدي للرمز. ودراسة الفصل العاشر من كتاب المدخل إلى التحليل النفسي (الرمزية في الحلم) (1917)، الذي سنرجع إليه في الفصل الرابع من آخر جزء في كتابنا هذا، ستؤكد تفسيرنا.

(24)- مصدر مذكور في الهامش السابق.

(25)- G.W، II / III،ص.352، .V.S.E، ص.347، الترجمة الفرنسية، ص.259 (291).

(26)- G.W، II / III،ص.365، .V.S.E، ص.360، الترجمة الفرنسية، ص.267 / 8(197) (نصّ عام 1909).

التي أنهكها الاستعمال في نهاية المطاف، وليس لها سوى ماض، بل بالإضافة إلى الرموز المستخدمة، المفيدة والمستعملة، التي لها ماض وحاضر وتُستخدم ضماناً لمجموعة العقود الاجتماعية في مرحلة معينة من مراحل مجتمع من المجتمعات؟ وهل الرمز، بعبارة أخرى بقّية فقط؟ أليس الرمز أيضاً فجر المعنى؟ ومهما يكن من أمر هذه المناقشة التي سنستأنفها في حينها، فإننا نفهم لماذا لا يوجد، في القاموس الفرويدي وفي إطار الشرح الاقتصادي أيضاً، مشكل الترميز، في حين أن مشكل التمثيل بالصورة موجود. ولكن المشكل لم يُستنفد، حتى في الحدود الضيّقة التي حبس فرويد فيها الرمز، لأن التحليل النفسي للأساطير، الذي نجده مجدّداً في الجزء الثاني من التحليلات، يتمفصل على وجه الدقّة مع المستوى الرمزي. وليس من قبيل المصادفة أن يتمفصل تفسير أوديب الملك وهملت، الذي سنناقشه بالتفصيل فيما بعد، مع تحليل «الأحلام النمطية»[27].

2- «سيكولوجيا» الفصل السابع

كيف تتمفصل منهجية الفصل السابع بدورها مع حركة المفاهيم الاقتصادية ومفاهيم علم التفسير التي تنتشر في الجانب الآخر من هذا الفصل النهائي الصعب؟

إن علاقته ببقية الكتاب علاقة معقّدة: والسبب، من جهة، توضيح ما كان قد أُعدّ آنفاً وأُعلن بعبارات ضمنية أو مبهمة، توضيحاً بواسطة «تصوّر مساعد»؛ ولكن السبب من جهة ثانية أيضاً فرض نظرية تظلّ خارجية بعض الشيء على المواد التي تجمعها وتنسّقها. ولهذا السبب تُضاف النظرية نفسها إلى تصوّرية نصف اقتصادية، نصف منتمية إلى علم التفسير، إجرائية أكثر منها تفكّرية، استخلصناها من التأليف نفسه.

وموقعية الجهاز النفسي، في الفصل السابع، موزّعة ببراعة إلى ثلاثة مشاهد، تفصلها مباحث وصفية وعيادية تشوّش القارئ أكثر مما تريحه. فهي، في المرة الأولى[28] تخطيطية موجّهة تتيح التمييز بين معنى من معاني الترقّي ومعنى نكوصي في العمل الوظائفي للجهاز النفسي؛ وهي، في المرة الثانية[29]، نظام تطوّري، مزوّد ببعد

(27)- من الجدير بالملاحظة أن تفسير أسطورة أوديب ظلّت، في الطبعات اللاحقة، مرتبطة بمقطع «الأحلام النمطية» في الفصل الخامس (مقطع D) ولم يُلحق بالمقطع المخَصص لـ «التمثيل بالرمز» (مقطع E من الفصل السادس) بعد تعديل عام 1914. ويستمرّ تحليل الموضوع الأوديبي في أن يلحق بالأحلام النمطية للأمنية والموت وعلى وجه الخصوص رغبة موت الأب لدى الطفل. وكان فرويد في الواقع معنياً، في الأسطورة الأوديبية، بـ«مصادر الحلم» (عنوان الفصل الخامس)، أي تجذّره في الرغبات الطفالية، أكثر من كونه معنياً بدور التمثيل بالصورة أو بدور الترميز في تقنّع خرافي.

(28)- G.W، III/II، ص.541-555، .V.S.E، ص.536-549، الترجمة الفرنسية. ص440-452 (291-299).

(29)- G.W، III/II، ص.370-8، .V.S.E ، ص.564- 72، الترجمة الفرنسية، ص.463-468 (307-311).

زمني؛ ويتلقّى الجهاز، في المرة الثالثة[30]، القوة والنزاع فضلاً عن المكان والزمان. ويؤرّف هذا الترقّي ذلك الترقّي الذي حاولنا أن نجعله يعمل على مستوى التفسير.

وينشد التفسير في المستوى الأول، وكنا قد قلنا ذلك، أن يحدّد موقع فكرة الحلم التي نبحث عنها أول الأمر في الإثارات الجسمية، ثم في بقايا النهار، ثم في الرغبة في النوم؛ وتُستخدم موقعية الجهاز النفسي في تحديد المنطقة التي يمكننا اعتبارها المحلّ الأصلي لأفكار الحلم الحقيقية. وتلك هي الوظيفة الأولى للموقعية في صورتها محض السكونية.

والوضع الموقعي للرغبة في النوم، بالنسبة إلى الرغبة التي تُعزى إلى الحلم بوصفها أصله الحقيقي، يجعلنا نفهم المشكل تماماً. ففرويد نفسه يعزو إلى الحلم، كما نعلم، ضرباً من الوظيفة بالنسبة إلى النوم، والإنجاز الذي يميّزه هو بديل العمل الذي يحمي النوم[31]. والرغبة في النوم هي من الأهمية بحيث ينبغي أن نُرجع إليها تحوّل الإثارات الخارجية إلى صور وعملية نزع الصفة الواقعية، كلها، عن الجسم، الذي يكون التبديل الرمزي لموضعه، الذي وصفه شرنرْ، هو المقابل لها. وقد تفسح بعض النصوص مجالاً للاعتقاد أن هذه الرغبة في النوم رغبة سائدة، لأن الرقابة لا تترك شيئاً يمرّ سوى تفسيرات المثير التي تتوافق مع هذه الرغبة في النوم[32]. فيبدو إذن أننا نُحال إلى أرسطو الذي يرى «أن الحلم فكر الإنسان النائم بوصفه كذلك»[33]. وحلّ هذه الصعوبة حلّ موقعي: إن الرغبة في النوم ترجع إلى النسق قبل الشعوري، ورغبات الراق الغريزي العميق، التي يولّدها الحلم، تنتمي إلى النسق اللاشعوري[34]. ولهذا السبب تظلّ العلاقة الصحيحة بين الرغبة المتناوبة في النوم، والرغبات الدائمة التي تبحث عن مخرج في الحلم، معلّقة حتى الفصل السابع الشهير[35].

والقضية التي ترتكز عليها هذه المناقشات إنما هي أن أي رغبة، حتى الرغبة في النوم، ليست ناجعة إلا إذا أُضيفت إلى الرغبات «التي لا تفنى» و«الخالدة» إذا صحّ

(30)- G.W، III/II، ص.604، 614. V.S.E.، ص.598-608، الترجمة الفرنسية، 488-497 (325-330).

(31)- كل الأحلام، بمعنى من المعاني، أحلام راحة؛ إنها تخدم قصد استطالة النوم وليس انقطاعه. «إن الحلم حارس النوم وليس مدمّره». G.W، II/III، ص.240. S.E.، IV، ص.233، الترجمة الفرنسية، ص.177 (130).

(32)- أما الرغبة في النوم، التي تمحورت عليها الأنا الشعورية والتي تمثّل، بالاقتران مع رقابة الحلم ومع «التعديل الثانوي» (الذي سنعالجه فيما بعد)، إسهام الأنا الشعورية، فإنها ينبغي أن تُحسب في كل حالة من عدد البواعث التي تُسهم في تكوين الحلم، وكل حلم ينجح هو إنجاز هذه الرغبة». .G.W، II/III، ص.240. S.E.، IV، ص.234، الترجمة الفرنسية، ص.177 (130).

(33)- .G.W، III/II، ص.555. V.S.E.، ص.551، الترجمة الفرنسية، ص.432 (299).

(34)- ليس بوسعي أن أنكر هنا أي تغيّرات دقيقة تثيرها حالة النوم في جهاز الإدراك- الشعور- الإحساس، ولكن ليس ثمة مجال للشك في أن خاصّة النوم النفسية ينبغي لنا أن نبحث عنها بصورة أساسية في تغيّرات التوظيفات لهذا الجهاز على وجه الدقّة، جهاز يتحكّم أيضاً في الوصول إلى الحركية المشلولة في النوم. وليس ثمة شيء بالعكس، على حدّ علمي، في سيكولوجيا الحلم يتيح لنا أن نفترض أن النوم ينتج تغيّرات غير التغيّرات الثانوية في علاقات الجهاز إعلام- شعور- إحساس». .G.W، III/II، ص.560. S.E.، V، ص.555 وما يليها، الترجمة الفرنسية، ص.456 (302).

(35)- .G.W، III/II، ص.555 وما يليها، .S.E، V، ص.550 وما يليها، الترجمة الفرنسية، ص.543 (299) وما يليها.

القول، رغبات لا شعورنا التي تشهد الأعصبة على أنها طفالية[36].

وهكذا تكمن وظيفة موقعية الجهاز النفسي في أن توزّع على نحو مجازي درجات عمق الرغبة حتى الرغبة التي لا تفنى. وبوسعنا القول الآن إن موقعية الجهاز النفسي هي الشكل الاستعاري لما لا يفنى بوصفه كذلك: «لا شيء في اللاشعور ينتهي، ولا شيء يمضي، ولا شيء يُنسى»[37]. ونفكّر الآن بصيغ الميتاسيكولوجيا: اللاشعور خارج الزمان. فموقعية الجهاز النفسي هي المحلّ الذي يمثّل «ما هو خارج الزمان».

ولكن هذا التمثيل بالصورة شَرَك في الوقت نفسه: شَرَك الشيء. ولهذا السبب، يسعى فرويد، منذ السياق الأول المخصّص لموقعية الجهاز النفسي، إلى أن يلطّف الجانب المكاني من تخطيطيته، وإلى أن يشدّد على الجانب التوجيهي. ومناسبة هذا التصحيح يقدّمها استئناف مشكل النكوص، المشكل المحدّد تحديداً جيداً. ويتذكّر القارئ أن النكوص يدلّ معاً على عودة الفكر إلى التمثيل المصوّر وعودة الإنسان إلى الطفولة، ويضيف فرويد إلى هذا النكوص الشكلي، وإلى هذا النكوص الزمني، نكوصاً من نوع آخر، النكوص الموقعي، أي رجوع فكرة، مخرجها الحركي مسدود، من القطب الحركي نحو القطب الإدراكي على النمط الهلوسي. وهذا النوع الثالث من النكوص لا ينفصل إذن عن النمطين الآخرين من النكوص اللذين لم يكن ممكناً رفع الحجاب عنهما إلا بقراءة شيفرة الرموز في الحلم. والمسألة تكمن في أن نعرف ما مفاده إذا كان هذا النكوص الثالث يُضاف إلى النكوصين السابقين أو يقدّم لهما تمثيلاً بيانياً.

ويباشر فرويد تفسير الحلم الشهير للطفل الميت الذي تحترق جثّته ويُقدِم على إيقاظ أبيه. وعندئذ إنما يتساءل عن طبيعة «المحلّ النفسي»[38]، غير التشريحي بل النفسي، لـ مشهد الحلم؛ وفكرة المحلّ النفسي هذه تماثلية منذ البداية: يعمل الجهاز النفسي عمله الوظائفي بوصفه مجهراً معقداً أو بوصفه جهاز تصوير، فالمحلّ النفسي شبيه بمحل آلة التصوير حيث تتكوّن الصورة؛ وهذه النقطة هي نفسها عادة نقطةمثالية لايقابلها في آلة التصوير أي جزء محسوس؛ وتقود المقارنة إذن إلى المفارقة في مجموعة من الأماكن التي تكوّن ترتيباً أكثر مما تكون امتداداً واقعياً:

---

(36)- لا يفعل المستحدث شيئاً، يذكّر فرويد قارئه، دون رأس مال أو رأسمالي: «هذا الرأسمالي الذي يلتزم بوضع الرصيد النفسي الضروري لانطلاق الحلم هو، دائماً وبصورة لا تُقهر، أياً كانت فكرة النهار، رغبة قادمة من اللاشعور». G.W، III/II، ص.566. S.E، V، ص.561. الترجمة الفرنسية، ص.460 (305). انظر، عن مفهوم «ما لا يفنى» و«الخالد»، G.W، III/II، ص.559 و583. S.E، V، ص.577. الترجمة الفرنسية، ص.455 (301) و572 (314).

(37)- G.W، III/II، ص.583. S.E، V، ص.586. الترجمة الفرنسية، ص.530.

(38)- المحلّ النفسي، G.W، III/II، ص.541. S.E، V، ص.536. الترجمة الفرنسية، ص.530 (291). من الجدير بالملاحظة أن التعبير مصدره فخنر، عناصر سيكولوجيا فيزيائية، الجزء الثاني، ص.520: «ربما يكون المسرح الذي يتحرّك فيه الحلم مختلفاً عن مسرح التمثيل في حياة اليقظة». مذكور في G.W، III/II، ص.541. S.E، V، ص.536. الترجمة الفرنسية، ص.440 (291).

«لسنا بحاجة إلى أن نقترض، إذا تكلّمنا كلاماً دقيقاً، ترتيباً مكانياً حقيقياً للأجهزة النفسية. ويكفينا أن يكون ثمة تتابع ثابت قائماً بفضل واقع مفاده أن الإثارة تجوب الأجهزة، خلال بعض السيرورات النفسية، بترتيب زمني محدد» [39]. وليست المكانية. بحصر المعنى إذن سوى «تصوّر مساعد»، ماتقصد المكانية تمثيله إنما هو إدارة العمل الوظائفي وليس التركيب في أجهزة متمايزة فقط.

وينبغي أن نعترف الآن تماماً أن تنفيذ هذا البرنامج يحمل علامة الوهم الذي أجّلنا فحصه حتى الوقت الراهن. ففرويد لايزال حتى تأثير نظرية الغواية الواقعية للطفل بواسطة الراشد؛ وهذا الوهم هو الذي يغذّي تفسير النكوص وكأنه ضرب من الجذب بواسطة الآثار التذكّرية القريبة من الإدراك ونتائج الإدراك. ولهذا السبب يتحدّد «طرفا» الجهاز بقدرة التحرّك من جهة وبالإدراك من جهة أخرى. فالآثار التذكّرية موضوعة «قرب» الطرف الإدراكي والمرجع الذي ينتقد «قرب» الطرف المحرّك، والأثر قريب من الإدراك كما يكون قبل الشعور قريباً من قدرة التحرّك. واللاشعور، أخيراً، «موضوع إلى الخلف كثيراً» بمعنى أنه لايمكنه أن يبلغ الشعور ، إن لم «يمر بما قبل الشعور». والاتجاه التقدّمي، خاصية العمل الوظائفي في حالة اليقظة، سير نحو القطب المحرّك، في حين أن الاتجاه التقهقري يدلّ على الحركة التي بها يرتدّ «الامتثال إلى الصورة الحسّية التي خرج منها هذا الامتثال مرة» [40]. وما يجعل هذه الموقعية للجهاز النفسي، تسقط بمرور الزمن دون شك، إنما هو تمييز القطب النكوصي بوصفه قطباً إدراكياً. فهذه التخطيطية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالنظرية الهلوسية للرغبة الموروثة من كتاب المخطط الإجمالي لعام 1895, التي صانتها نظرية الغواية الطفالية المعتبرة ذكرى واقعية. وليست الظاهرة الحاسمة، في نظر فرويد، تعني أن الدرب نحو قدرة التحريك مغلق، بل تعني أن أفكار الحلم التي ينبذها الشعور تجذبها ذكريات الطفولة التي ظلّت قريبة من الإدراك بفضل حيويتها الحسية: «يمكننا، وفق هذا التصور، أن نصف الحلم وكأنه بديل المسرح الطفالي، المعدّل بفعل التحويل على عناصر حديثة. فالمسرح الطفالي لايمكنه أن يشق درب تجديده الخاص، وعليه أن يكتفي بالرجوع حلماً» [41]. ويفهم المرء أن فرويد اعتقد لحظة، وهو

(39)- .III/II،G.W، ص. 548. .S.E، V، ص543. الترجمة الفرنسية، ص444. (292).

(40)- .III/II،G.W، ص. 548. .S.E، V، ص543. الترجمة الفرنسية، ص. 446 (295). في هذا السير التقهقري، يتراجع مسار التوظيفات إلى الوراء بدءاً من الراقات اللاشعورية نحو الآثار التذكّرية للإدراك على نحو «يوظّف أجهزة الإداركات حتى الحيوية الحسية الكاملة متبعاً سيراً عكسياً انطلاقاً من الأفكار».III/II،G.W، ص. 548. .S.E، V، ص543. الترجمة الفرنسية، ص. 446 (295).

(41)- .III/II،G.W، ص. 552. .S.E، V، ص.546. الترجمة الفرنسية، ص449 (297).

يكتشف خطأه في نهاية المطاف، أن كل مذهبه ينهار[42].

ويمكننا أن نتساءل في الواقع إن لم يكن هذا اللبس بين مسرحين، مسرح الإدارك، ومسرح الاستيهام، يمنع موقعية الجهاز النفسي في كتاب تفسير الأحلام من أن تتحرر كلياً من المكانية الطبيعية ويستخلص كل النتائج لفكرة «المحلّ النفسي»؛ ولهذا السبب تطفو هذه الموقعية للجهاز النفسي بين ماءين، بين تصوّر مجموعة من الأماكن نظيرة الأماكن المادية وبين «مسرح» ليس جزءاً من العالم على الإطلاق بل مجرد التمثيل البياني لما كان موصوفاً أنه «الاستعداد للتمثيل بالصورة».

ولا أعتقد مع ذلك أن الأساسي في هذه الموقعية للجهاز النفسي ينهار أمام الاعتراض؛ فنظرية الغواية الواقعية تشرح فقط التباسات موقعية الجهاز النفسي، ولكنها لاتشرح السبب الأساسي لوجودها. وهذا السبب هو الذي بدأت أحمله إلى مركز الضياء حين سمّيت محلّ اللاشعور برمز «ماهو خارج عن الزمن». وهذا هو ماستتيح لنا الوقائع المتتالية لموقعية الجهاز النفسي أن نستخلصه.

وليشرح فرويد الجانب الزمني من النكوص إنما أدخل الزمن في المنظومة، بصورة تاريخ لعملها الوظائفي، ويذكّر فرويد قارئه أن «الحلم جزء من الحياة النفسية المتجاوزة الآن»[43]. فلماذا هذه الإعادة للبناء الموقعي- النشوئي؟ إنها لتوضيح سمة لغزية من سمات الرغبة، أي اندفاعها إلى الإنجاز. وينبغي أن نفرض حالة بدئية للجهاز النفسي- حيث نتعرف السيرورة الأولية لـ«المخطط الإجمالي- يخلق فيها تكرار تجارب الإشباع ارتباطاً متيناً بين الإثارة والصورة التذكّرية: «منذ أن تظهر الحاجة من جديد، سيكون ثمة، بفضل العلاقة القائمة، انطلاق اندفاع نفسي سيوظّف من جديد تلك الصورة التذكّرية لهذا الإدراك وسيُحدث الإدراك نفسه مجدداً، أي سيكوّن وضع الإشباع الأول، وهذا الاندفاع هو الذي نسمّيه «رغبة»؛ فظهور الإدراك مجدداً هو إنجاز الرغبة، والتوظيف الكامل للإدراك بواسطة إثارة الرغبة هو الدرب الأقصر لإنجاز الرغبة. ولاشيء يحول بيننا وبين أن نفترض حالة بدئية للجهاز النفسي، يكون فيها هذا المسار مسلوكاً بالفعل وتحدث الرغبة فيها بالتالي على نمط هلوسي. فهذه الفاعلية النفسية الأولى

(42)- بوسعنا أن نتبع، في الرسائل إلى فليس، أطوار هذا الانحلال ومقاومة الفَرَض البدئي أيضاً. ص. 67، 112، 113، 117، 145-6، 162-3، 165 (هامش 2)، 170، 174-5. وكان فرويد يتكلّم مع نلك، منذ عام 1895، على هذه «الأشياء المرئية ونصف المفهومة» (ص67). انظر أيضاً الإلماع إلى التصعيد، ص.173-4-5. ومن أجل تحليله الذاتي إنما اكتشف فرويد سمة الاستيهام الصرف للمسرح الطفلي: جونز، مصدر مذكور سابقاً. الترجمة الفرنسية، ص.318؛ أنزيو، مصدر مذكور سابقاً، ص.61. وكان الفولكلور وتاريخ الديانات، وعلى وجه الخصوص دراسة الاستحواذات الشيطانية، تؤكد له عدم واقعية المسرح الطفلي (ص165، 166، 168). انظر، عن الاستيهام، رسائل إلى فليس، ص.180. وبوسعنا أن نتساءل إن لم يكن الوهم اللازب نفسه الذي سيبدو في التفسير الفرويدي للدين ، عندما سنبحث، يدعمنا التاريخ والإتنولوجيا دعماً كبيراً، في أن نعيد تكوين موت فعلي للأب في العشير، ثم موت فعلي لموسى المصري (انظر فيما بعد، الكتاب الثاني، الجزء الثاني، الفصل الثالث).

(43)- .G.W. III/II، ص. 373، .S.E، V، ص567. الترجمة الفرنسية، ص. 464- 3(308)

تميل إذن إلى ضـرب مـن هـويـة الإدراك، أعـنـي إلى تـكـرار الإدراك الـذي يـرتـبـط بالإشباع»[44]. ذلكم هو الدرب الأقصر للإنجاز. ولكن هذه السبيل الأقصر ليست السبيل التي علّمنا إياها الواقع؛ إن خيبة الأمل والإخفاق علّمانا أن نوقف النكوص إلى الصورة التذكّرية وأن نبتدع طريق الفكر غير المباشر. وهذا النظام الثانوي هو البديل للرغبة الهلوسية، من وجهة النظر النشوئية. ونفهم الآن بأي معنى يكون النكوص الموقعي في الحلم نكوصاً زمنياً أيضاً: مايبعث الحياة في هذا النكوص إنما هو الحنين إلى مرحلة بدئية من الرغبة الهلوسية؛ وهذه العودة إلى النظام الأولي هي مفتاح التمثيل بالصورة[45].

ويـعـيد كـتـاب تـفـسير الأحـلام مـرة أخيرة– تحت عنـوان السيرورة الأولـية والسيرورة الثانوية– نظرية الجهاز النفسي إلى ورشة فرويد الفكرية؛ فالجهاز النفسي يتلقّى الآن القوة والنزاع، فضلاً عن المكان والزمان، ومايفرض هذا التعديل، إنما هو فحص عمل الحلم، والكبت على وجه الخصوص الذي تُسند إليه كل آليات الحلم. فوجهة النظر الموقعية الصرفة للبداية كانت مرتبطة بمسألة الأصل لأفكار الحلم في اللاشعور؛ وكان من الطبيعي إذن تمثيل هذا الأصل بوصفه محلاً والنكوص نحو الإدراك بوصفه نكوصاً نحو طرف من طرفي الجهاز النفسي. والعلاقات بحدود الجهاز هي التي تهم الآن؛ وهذا هو السبب الذي من أجله ينبغي أن تحلّ محل الأمكنة سيرورات وأنواع مختلفة من «جريان المثير»: «هنا نستبدل مجدّداً نمطاً من التصور الدينامي[46] بنمط من التصور الموقعي». ومن وجهة النظر هذه، تنطوي السيرورة الأولية على جريان حرّ لكميات من الإثارة، والسيرورة الثانوية على توقّف هذا الجريان وتحوّل إلى توظيف هادىء؛ وهذه اللغة نألفها منذ كتاب المخطّط الإجمالي؛ فما هو موضع تساؤل إذن إنما هي «الشروط الميكانيكية» لجريان الإثارة، وفق سيادة هذا النظام أو ذاك.

ماذا يعني هذا المشكل؟ الرهان إنما هو قدر الضبط بواسطة اللالذة وقدر مبدأ الثبات لاحقاً. وكل جهد منصبّ على إبقاء السيرورة الثانوية في إطار الضبط بواسطة اللالذة، ولهذا السبب يعيد تكوين الكبت على نمط هروب يسبّبه خطر خارجيّ وينظّمه تصوّر مسبق للألم؛ فالكبت «ضرب من تجنب الذكرى التي ليست

(44)- .III/II،G.W، ص. 571. .S.E، V، ص565–6، الترجمة الفرنسية، ص. 463 (467–8).

(45)- «النظرية التي قد تشمل كل الأعراض العصابية النفسية تصل أوجها حقاً في هذه الجملة الوحيدة: «علينا أن نعتبرها، هي أيضاً، إنجاز الرغبات التي تنتمي إلى اللاشعور». .III/II،G.W، ص. 574. .S.E، V، ص.569، الترجمة الفرنسية، ص. 466 (309). والإحالة إلى هـ.جاكسون ليست دون جدوى (اكتشفْ كل شيء عن الأحلام، تجد كل شيء عن الحماقة القصوى)' إن التخطيطية الجاكسونية للتحرير الوظيفي هي التي تُضاف إلى التخطيطية محض الموقعية للجهاز النفسي (انظر فيما بعد الكتاب الثالث، الفصل الأول).

(46)- .III/II،G.W، ص. 516. .S.E، V، ص. 610، الترجمة الفرنسية، ص. 497 (331).

سوى تكرار الهروب الأول أمام الإدراك » [47]. وهنا يقول فرويد إنما يكمن «نمط الكبت النفسي ومثاله الأول» [48]. وهذا الإهمال للصورة الذكرى يُفسَّر من الناحية الاقتصادية بوصفه ضبطاً بواسطة تجنب اللالذة. ونسمّي سيرورة ثانوية مايحدث في ظلّ هذه الشروط من الكفّ [49].

وليس ثمة نمط بالتالي جديد بالنسبة لكتاب المخطط الاجمالي. وسيكون قارئ منتبه، على العكس، مصاباً بالدهشة من تقديم كتاب المخطط الإجمالي على كتاب تفسير الأحلام فيما يخص وصف السيرورة الثانوية. وتراجع كتاب تفسير الأحلام بالنسبة إلى كتاب المخطط الإجمالي ربما يمنحنا مفتاح هذه الموقعية للجهاز النفسي ومايستحقّ أن يستمرّ منها باقياً.

ومن المدهش في الواقع أن تفسير الأحلام بخيل في شرح السيرورة الثانوية، كما لو أن العمل الوظائفي للجهاز في الاتجاه التقدمي لم يكن يعنيه. ومن المؤكد أن القارىء يجد بعض الملاحظات المقتضبة المبعثرة عن دور الوعي الذي يؤكده المخطط الإجمالي؛ والوعي، هنا أيضاً، تبلغه الإثارات المحيطية واللذة- اللالذة معاً؛ إنه يُسمىّ عضو الحسّ للصفات النفسية؛ وهنا أيضاً، إنما يؤول قدر احتياز الوعي إلى الصور اللفظية، نواة قبل الشعور؛ ويتعقّد بفعلها الضبط بواسطة اللذة-اللالذة، ومجرى التوظيفات لاينظمه آلياً مبدأ اللالذة؛ فثمة علامات أخرى غير علامات اللذة-اللالذة تجذب الوعي؛ وذلك أمر ممكن، لأن منظومة علامات اللغة تكوّن مايسمّيه فرويد ضرباً ثانياً من «سطح حاسّة». فليس الوعي متّجهاً نحو الإدراك فقط، بل صوب سيرورات الفكر قبل الشعورية. ونتعرف درجتي اختبار الواقع في كتاب المخطط الإجمالي. ولكن المدهش ألا يكون هذا الجانب هو الذي يفصّله كتاب تفسير الأحلام؛ وفي هذا المسار التقدمي إنما نلتقي أيضاً سيرورة من سيرورات عمل الحلم، سيرورة لم نتكلم عليها بعدُ ويسمّيها فرويد «التعديل الثانوي»؛ وتكوّن هذه السيرورة، داخل الحلم، داخله نفسه، تفسيراً أول، عقلنة، يضع الحلم من جهة على مسار اليقظة ويجعله شبيهاً بأحلام اليقظة من جهة ثانية.

وهذا الاختصار في تفسير الأحلام أكثر إثارة للدهشة أيضاً عندما تنصبّ المسألة صراحة على طبيعة السيرورة الثانوية. وهكذا لا يكون المشكل، ذو الأهمية الكبيرة في المخطط الإجمالي، مشكل العلاقة بين الكفّ بواسطة المرجع الأنا وتمييز الصفات المدركة، معروضاً بالتفصيل: من هنا منشأ السمة اللغزية للأسطر المخصّصة لـ«هوية

(47)- III/II.G.W.، ص. 606، S.E.، V، ص.600، الترجمة الفرنسية، ص. 490 (326).

(48)- المصدر المذكور في الحاشية السابقة.

(49) يرد في عبارات تفسير الأحلام مايلي« لنؤكد بقوة- وهذا هو مفتاح نظرية الكبت -أن النظام الثاني لايمكنه توظيف امتثال إلا إذا كان في حالة من كفّ انتشار اللالذة يمكنها أن تنجم عنه». III/II.G.W.، ص. 607، S.E.، V، ص.601، الترجمة الفرنسية، ص. 491 (327).

الفكرة» المتميّزة من هوية الإدراك [50]، والمقتبسة من نظرية الحلم التي عرضناها آنفاً. ولهذا السبب إنما يبدو تفسير الأحلام أنه يقترب من المخطط الإجمالي أقلّ بكثير مما يقترب من ما كان قد بدا لنا أنه نقطة القطيعة في المذهب ، أي انعتاق الفكر إزاء مبدأ اللذة. ومن المؤكد أن فرويد يقول صراحة: «ميل الفكر ينبغي أن يكون إذن الانعتاق دائماً بصورة متعاظمة من الضبط الحصري بواسطة مبدأ اللالذة وأن يقلّص، بفضل عمل الفكر، تطوّر الانفعالية إلى الدرجة الدنيا التي يمكنها أن تُستخدم بوصفها إشارة» [51]. ويذكر فرويد، بعبارات لغزية، هذه المهمة لـ«الوعي» بوصفها «تنقية» حصلت بفعل «التوظيف المغالي» [52]. ونتعرّف المشكل الذي طرحه المخطط الإجمالي، مشكل الانتقال من الفكر الملاحِظ إلى الفكر الكوجيتي، الذي لايعمل مع قرائن الواقع المدرَك بل مع قرائن الواقع موضع التفكّر.

وإذا كان تفسير الأحلام لاينفذ بعيداً، بقدر ماينفذ المخطّط الإجمالي، في دراسة السيرورة الثانوية، فالسبب أن مشكله مختلف كل الاختلاف: كان المخطّط الإجمالي يقصد أن يكون سيكولوجيا كاملة معدّة لاستخدام علماء الأعصاب، ويقصد تفسير الأحلام أن يشرح الظاهرة الغريبة، المذهلة، ظاهرة علم الحلم. فلماذا لايعمل الجهاز النفسي على الأغلب عمله الوظائفي إلا في اتجاه نكوصي بدلاً من الاتجاه التقدمي؟ ذلكم هو مشكل تفسير الأحلام؛ وهذا هو السبب في أن تقصّي «الفكرة» يهمّه أقلّ ما يهمه تأخر السيرورة الثانوية عن السيرورة الأوّلية والقسر الذي تمارسه السيرورة الأولية على السيرورة الثانوية. فالسيرورة الأولية أولية جداً: إنها معطىً «منذ البداية» [53]؛ أما السيرورة الثانوية، فهي متأخّرة ولاتستقرّ استقراراً نهائياً أبداً [54].

تلكم هي ذروة الفصل السابع من تفسير الأحلام؛ عدم فناء النظام الأولي هو مشكله الحقيقي. والسبب أن مبدأ اللذة– اللالذة لابديل له أبداً، كلياً ونهائياً، بحيث يظل مبدأ الثبات حقيقتنا العادية. وهذا هو السبب في أن ما يمكنه أن يفجّر النظام أقل أهمية مما يؤكّده؛ ومايؤكده، إنما هو إخفاق الإنسان في أن يتحرّر من مبدأ اللذة–اللالذة؛ وهذا هو السبب أيضاً في أننا لم نتكلم آنفاً إلا على «ميل الفكر» إلى أن يتحرر من هذا المبدأ.

(50)– .G.W. III/II، ص. 607. .S.E، V، ص602. الترجمة الفرنسية، ص. 491 (327).

(51)– .G.W. III/II، ص. 608. .S.E، V، ص602. الترجمة الفرنسية، ص. 491 (327).

(52) – كان فرويد قد كتب فيما بعد: «مجرى الأفكار الموظّفة في هدف يمكنه، في بعض الشروط، أن يجتذب انتباه الوعي إليها إنها تتلقى بواسطة الوعي توظيفاً مغالياً». .G.W. III/II، ص. 599. .S.E، V، ص.594. الترجمة الفرنسية، ص. 485 (323).

(53) – .G.W. III/II، ص. 609. .S.E، V، ص.603. الترجمة الفرنسية، ص492. (327).

(54) – «هذا الظهور المتأخر للسيرورات الثانوية يتسّبب في أن قاع وجودنا، نفسه، الذي يتكوّن من اندفاعات الرغبة اللاشعورية، يظل في مأمن من أن يُمسّ، ومن ممنوعات ماقبل الشعور؛ ودور ماقبل الشعور يقتصر نهائياً على أن يدلّ على اندفاعات الرغبة القادمة من اللاشعور، على الدروب التي ستقودها على نحو أفضل إلى هدفها. وتمثّل هذه الرغبات اللاشعورية، بالنسبة لكل جهودنا النفسية اللاحقة، قسراً ينبغي لهذه الجهود أن تخضع له وبوسعها على الأكثر أن تحاول تغيير وجهتها وترتفع نحو أهداف ذات درجة أسمى؛ فجزء كبير من المواد التذكرية تظلّ إذن، بسبب هذا التأخر، منيعة على التوظيف قبل الشعوري». .G.W. III/II، ص. 609. .S.E، V، ص.603. الترجمة الفرنسية، ص. 492 (328).

فأن يكون ذلك تماماً هو القصد الأساسي لهذه «السيكولوجيا»، أمر يؤكده[55] المكان الذي مُنحه الكبت في الصفحات الأخيرة. وهذا المكان ليس أي مكان. ففرويد يحدد موقع التحليل الأخير، الذي يمنحه هذا المكان في الكتاب، في جوار ملاحظاته التشاؤمية المنصبّة على تأخّر النظام الثانوي قياساً على النظام الأولي: الكبت هو النظام العادي لحياة نفسية محكوم عليها بالتأخر وهي دائماً فريسة الطفلي، وما لايفنى؛ والرغبة الصاعدة من هذا القاع الذي لايُقهر لايمكنها أن تتوقّف على درب اللالذة إلا بتحوّل الحالات الوجدانية، إلا بعكسها، وذلك هو الكبت على وجه الدقّة[56]. إن النظام الثانوي هو الذي، بالتأكيد، يُنتج هذه الحالات الوجدانية، ولكن ليس بواسطة الوصول إلى ماكنا قد سميناه «الفكر» منذ فترة وجيزة؛ فالنظام الثانوي أُكره هنا على أن يعمل داخل اللذة- اللالذة بفعل عكس النبرة الوجدانية. وعندئذ ينصرف ماقبل الشعور عن أفكاره التي أصبحت غير سارّة ويتأكد مبدأ اللذة-اللالذة على هذا النحو. وبوسع فرويد أن يستنتج- وهذه النتيجة قائمة لتؤكد الفكرة السابقة لتأخر النظام الثانوي والسمة التي لاتفنى للنظام الأولي: «الشرط المسبق للكبت إنما هو وجود كتلة من الذكريات الطفلية أفلتت من قبل الشعور منذ البداية»[57].

ونفهم في الوقت نفسه سمتين معاً أدهشتنا كل منهما على حدة: وبدا لنا تفسير الأحلام، من جهة، متراجعاً بالنسبة إلى المخطط الإجمالي، فيما يخص تجاوز مبدأ الثبات ومبدأ الألم؛ ولكن النكوص ، الذي يكون الحلم هو الشاهد عليه ونموذجه، يؤكّد على وجه الدقة عجز الإنسان عن أن ينفّذ بالفعل هذا التجاوز؛ وبدت لنا، من جهة أخرى، موقعية الجهاز النفسي في الفصل السابع تترجّح بين نزعة واقعية في الأمر ومجرد تصوّر مساعد للسيرورات التي تتطلّب مسرحاً آخر غير مكان الطبيعة. ولايشرح وهم فرويد الخاص بالذكرى الواقعية للمسرح الطفلي إلا شرحاً جزئياً هذا الترجّح؛ ومكانية موقعية الجهاز النفسي تعبّر، في نهاية المطاف، عن عجز الإنسان، عجزه نفسه، عن الاستغناء عن عبوديته للحرية والغبطة أو نقول، بعبارات أقل انتساباً إلى سبينوزا وأكثر فرويدية (على الرغم من أنها متكافئة بصورة أساسية)، عجز الإنسان عن أن ينتقل من الضبط بواسطة مبدأ اللذة- اللالذة إلى مبدأ الواقع. و«الجهاز» الذي يحيط به الفصل السابع بمحاولاته الثلاث المتتابعة، إنما هو الإنسان من حيث كان شيئاً ويظلّ شيئاً.

(55)- .III/II،G.W، ص. 609-14. .S.E، V، ص.604-609. الترجمة الفرنسية، ص.492-5 (327-386).

(56)- «تعرّفنا المرحلة الطفلية للإدانة، أي حكم النبذ في هذا القول». وهذا الجزء من الجملة لاوجود له في .G.W ولا في .S.E ، بل في الطبعات الألمانية الأولى، ص446؛ واحتفظت الترجمة الفرنسية ص.492 (328) بهذا النص ذي الدلالة- وعن حكم النبذ، انظر الكتيب: «الكبت درجة تمهيدية من درجات النبذ، شيء وسيط بين الهروب والنبذ».

(57) - .III/II،G.W، ص. 610. .S.E، V، ص.604. الترجمة الفرنسية، ص. 493 (328).

الفصل الثالث

الدافع والامتثال في الكتابات الميتاسيكولوجية

كتاب تفسير الأحلام لم يفلح في أن يعيد سبك النظرية الموروثة من كتاب المخطط الإجمالي والتصورية التي يستخدمها عمل التفسير، سبكاً متناغماً على نحو كلّي. ولهذا السبب يظل الفصل السابع خارجاً بعض الخروج عن التطور العضوي للكتاب. وهذا النشاز في التنفيذ هو الدليل على أن لغة المعنى التي أدخلها عمل التفسير، واللغة شبه الفيزيائية، التي أدخلتها لغة موقعية الجهاز النفسي، لاتزالان غير منسّقتين تماماً.

ففي كتابات الميتاسيكولوجيا [1]، التي ألّفها فرويد في تفجّر أعوام الحرب، كلها على وجه التقريب، إنما تبلغ هذه الإشكالية درجة النضج، كما يبلغ في الوقت نفسه مقتضيا القول التحليلي نقطة توازنهما. وهذه الكتابات تحوّل، من جهة، إلى مبحث على نحو متماسك، وجهة النظر الموقعية- الاقتصادية فيما نسمّيه الموقعية الأولى للجهاز النفسي: لاشعور- قبل الشعور- شعور؛ وتبيّن هذه الكتابات، من جهة

(1)- خمسة نصوص مكتوبة عام 1915- الدوافع وأقدارها، الكبت، اللاشعور، ملحقات ميتاسيكولوجية بنظرية الحلم، الحداد والسوداوية- هي التي بقيت من اثني عشر نصاً مخصّصة لتكوين «التمهيدات من أجل ميتاسيكولوجيا » S.E، XIV، ص105-7. إنها موجودة في .G.W وفي .S.E ، الترجمة الفرنسية مجموعة تحت عنوان ميتاسيكولوجيا (باريس، غاليمار، مجموعة المحاولات 1952.) ويمكن أن نضيف إليها بعض الملاحظات عن مفهوم اللاشعور في التحليل النفسي ، .G.W، VIII، ص431-9. S.E، XII، ص259-266. ميتاسيكولوجيا، ص. 9-24. وبخاصة محاولة من أجل إدخال النرجسية (1914)، (G.W، X، ص138-170. S.E،XIV، ص73-102. الترجمة الفرنسية. في نشرة غير تجارية نشرتها الرابطة الفرنسية للتحليل النفسي، باريس، 1927).

ثانية، كيف يمكن أن يندرج اللاشعور مجدّداً في منطقة المعنى بفعل تمفصل جديد – «في» اللاشعور نفسه– بين الدافع والامتثال: إن أي دافع لايمكنه أن يمثل في اللاشعور إلا بالامتثال. ونحو هذا المفهوم، للمثول التمثيلي، إنما سنجعل مناقشتنا كلها تتوجّه؛ وفي هذا المفهوم يتقاطع ويتزامن تفسير المعنى بالمعنى والشرح بالطاقات المتموضعة في الأجهزة. فستكون الحركة الأولى إذن حركة نحو الدافع والحركة الثانية انطلاقاً من قرينة الدافع التمثيلية. وتكمن المسألة في أن نعرف ما إذا كانت كتابات الميتاسيكولوجيا تنجح على نحو أفضل من تفسير الأحلام في صهر وجهتي النظر، وجهة نظر القوة ووجهة نظر المعنى.

فنحن سنسلك إذن مسارين: الأول يجعلنا نعود إلى بداهة الوعي المزعومة لأصل المعنى في وضع الرغبة؛ وستكون هذه الحركة الأولى معاً حركة غزو وجهة النظر الموقعية –الاقتصادية وحركة مفهوم الدافع الذي لا يبقى منه غير قدره.

ولكن علينا بالتالي أن نسلك المسار العكسي. فالحقيقة أن الدافع شبيه بشيء الكانْتية– المتعالي=X؛ إنه، كشيء الكانتية، لا يمكننا بلوغه إلا فيما يدلّ عليه ويمثّله. وسنُحال عندئذ من إشكالية الدافع إلى إشكالية ممثّلات الدافع [2].

فهل سيكون كل عدم تماسك ملغى؟ هل كل مسافة بين القول الطاقي وقول المعنى ستزول؟ ذلكم هو السؤال الذي سيظلّ، دون شك، مطروحاً في نهاية هذا الفصل. ولكن بوسعنا أن نفهم لماذا ينبغي له أن يظلّ مطروحاً.

1- غزو وجهة النظر الموقعية الاقتصادية ومفهوم الدافع

بوسعنا أن نتّخذ دليلاً، في بداية هذا المسار، مقال عام 1912, بعض الملاحظات عن مفهوم اللاشعور في التحليل النفسي [3]، والفصلين الأول والثاني من المحاولة الكبيرة لعام 1915 في اللاشعور.

وهذه النصوص مفيدة أول الأمر فيما يمكننا تسميته فن الدفاع الفرويدي: إنها تبذل جهدها لتجعل مفهوم اللاشعور مقبولاً من جمهور غير الاختصاصيين، من جهة، ومن الجمهور العلمي من جهة ثانية (وكلها تتخلّى عن إقناع الفلاسفة المصابين بعدوى الحكم المسبق للوعي). ولكن موقعية الجهاز النفسي تبدو فيها على وجه الخصوص نتيجة انقلاب في وجهة النظر، نتيجة ضرب من معاداة

(2) سنحاول في الديالكتيك، الفصل الثاني، أن نستأنف هذه الحركة المزدوجة في إطار فلسفة للتفكّر؛ وستكون الحركة الأولى حركة التخلّي، ينفصل بها التفكّر كلياً عن وهم الوعي، عن الكوجيتو المباشر والخادع؛ والحركة الثانية هي حركة التملّك الجديد، حركة استعادة المعنى بفعل التفسير. وينبغي للتفكّر، للوصول إلى جذر الرغبة، أن يستسلم للتنازل عن المعنى الشعوري للقول وينزاح إلى مكان آخر للمعنى؛ وبما أ ن الرغبة مع ذلك منيعة إلا في التقنّعات حيث تنتقل، فإننا بتفسير علامات الرغبة فقط إنما يمكننا أن ندمج وضع الرغبة نفسه في التفكّر.

(3)– مقال منشور بالإنجليزية أول الأمر في مجلة الرابطة من أجل الطب النفسي، بحث، 1912، ثم بالألمانية في المجلة العالمية للتحليل النفسي.

الفينومينولوجيا، العاملة آنفاً دون أن تكون موضع التفكّر في عمل التفسير. وهذا الانقلاب هو الذي سنناقشه في ظلّ قيادة فرويد.

وتقودنا حركة الفكر من مفهوم وصفي، حيث اللاشعور لايزال نعتاً (في الأصل inconscient نعت بالفرنسية استُخدم اسماً)[4]، إلى مفهوم نظامي حيث اللاشعور أصبح اسماً؛ وفقدان معناه الوصفي يعبّر عنه الاسم الرمزي ubw الذي ندوّنه ics. فبلوغ وجهة النظر الموقعية إنما هو الانتقال من اللاشعور النعت إلى اللاشعور الاسم، من الصفة اللاشعورية إلى منظومة اللاشعور. والمقصود إذن ضرب من الردّ، من تعليق مرتدّ، ذلك أن ما كان معروفاً جيداً في البدء، الشعور، يكون معلقاً ويصبح معروفاً أقلّ. والواقع أن الصفة اللاشعورية لاتزال مفهومة في البدء بالنسبة إلى الوعي: إنها تدلّ فقط على خاصة ما اختفى، ولكن بوسعه أن يبدو من جديد؛ فغير المعروف يكون من جهة اللاشعور تماماً؛ ونحن نسلّم بهذا اللاشعور ونعيد بناءه انطلاقاً من قرائن مقتبسة كلها من الوعي، لأن الذكرى إنما تزول منه وفيه تظهر من جديد؛ وعلى الرغم من أننا لا نعلم كيف يمكن أن يستقرّ امتثال لاشعوري من هذا النوع ويظلّ في هذه الحالة من الوجود غير المدرك، فإننا إنما نعرّف على الأقل هذا المفهوم الأول، مفهوم اللاشعور، بوصفه حالة من الكمون، تعريفاً بالقياس على الوعي[5].

وانعطاف وجهة النظر الوصفية إلى وجهة النظر المنهجية التي يتطلّبها التحليل النفسي يجري منذ أن نفحص الصفات الدينامية لهذا اللاشعور: إن الإيحاءات بعد التنويم المغناطيسي، والقوة المرعبة للموضوعات الهستيرية، وعلم النفس المرضي للحياة اليومية، إلخ، تقسرنا على أن نعزو فاعلية إلى «هذه الأفكار اللاشعورية القوية»[6]. ولكن تجربة التحليل النفسي ترغمنا على أن نمضي إلى أبعد ونكوّن مفهوم «الأفكار» المستبعدة من الوعي بفعل قوى تسدّ عليها درب الوصول إليه؛ وهذه التخطيطية الطاقية هي التي تعلّل الانقلاب: ثمة أول الأمر الشكل اللاشعوري (يتكلّم فرويد من الآن فصاعداً على «أفعال نفسية لاشعورية»)، ثم تكون الصيرورة- الشعور، إمكاناً يُضاف أو لا يضاف. فالوعي ليس صاحب حق في اللاشعور ولكنه قد يطرأ عليه اللاشعور. ويفرض حاجز المقاومة تصوّر الصيرورة -الشعور وكأنها ضرب من التجاوز، الانتهاك، فالصيرورة- الشعور إنما هي الدخول في... وكون الشيء لاشعورياً، إنما هو الابتعاد عن.. الشعور[7]. وليس

(4)- كتاب منشور أول الأمر بالإنجليزية في مطبعة الرابطة من أجل الطب النفسي، بحث، 1912. ثم بالألمانية في المجلة العالمية للتحليل النفسي، 1913، رقم1.
(5)- .G.W، VIII، ص.433، .S.E، XII، ص.262، الترجمة الفرنسية، ص.12- G.W، X، ص.266، .S.E، XIV، ص.167، الترجمة الفرنسية، ص.94.
(6)- .G.W، VIII، ص.433، .S.E،XII، ص.262، الترجمة الفرنسية، ص.17.
(7)- .G.W، VIII، ص.434-5، .S.E،،XII، ص.263، الترجمة الفرنسية، ص.15- 16.

الامتثال الموقعي بعيداً. والواقع أن للصيرورة الشعور بدورها شكلين. ووفق كونها ممكنة وسهلة، فإننا نتكلم فقط عن قبل الشعور، ووفقَ كونها ممنوعة، مفصولة، فإننا نتكلّم على اللاشعور. ولدينا على هذا النحو ثلاثة مراجع: ics (اللاشعور)، pcs (قبل الشعور)، cs (الشعور)؛ ونرى الآن كم تكون الملاحظات الطاقية والموقعية مترابطة: ثمة أمكنة لأن ثمة علاقات استبعاد هي علاقات قوة (مقاومة، دفاع، منع). ونحن على هذا النحو أدركنا مستوى الفصل السابع من تفسير الأحلام؛ ولهذا السبب، فإن الحلم يقدّم البرهان النهائي إلى فرويد على اللاشعور: إن عمل الحلم، فاعلية «تبديل الموضع» أو «التحريف»، هما اللذان يرغماننا على أن نعزو إلى اللاشعور مشروعية خاصة، وليس موقعاً متميّزاً فقط: «تختلف قوانين الفاعلية النفسية اللاشعورية عن قوانين الفاعلية النفسية الشعورية اختلافاً بارزاً» [8]؛ ويدعونا اكتشاف السيرورة بدوره، اكتشاف القوانين اللاشعورية نفسها، إلى أن نكوّن فكرة «الانتماء إلى منظومة واحدة»، وهو المفهوم الحقيقي التحليلي النفسي للاشعور. ووجهة النظر هذه ليست معادية كلياً للفينومينولوجيا؛ وليست ألغاز الوعي هي التي تقوم مقام القرائن لها؛ وليس اللاشعور على الإطلاق محدّداً بوصفه «كموناً» بالقياس على «حضور» في الوعي؛ إن «الانتماء إلى منظومة»، يتيح لنا أن نطرح اللاشعور بالقياس على نفسه [9].

والنص الكبير، المعنون بعنوان «اللاشعور»، يفترض مسبقاً أن المستوى المتوسط قد بُلغ الآن، مستوى سمّيناه للتوّ دينامياً؛ واللاشعور هو نمط وجود ما لم يُلغ ولم يفن بوصفه كان مكبوتاً. فالاستبعاد من الوعي والصيرورة- الشعور هما منذ الآن حادثان مترابطان ومتعاكسان، يتدوّنان الآن في منظور يمكننا أن نقول عنه إنه موقعي، لأن حاجزاً يقرّر الاستبعاد من... أو الوصول إلى... الوعي: الحاجز هو الذي يصنع الموقعية. وعلى هذا المستوى إنما يأخذ تسويغ اللاشعور ضرباً من سمة الضرورة العلمية: فنصّ الوعي نصّ ذو ثغرات، مبتور. فالتسليم باللاشعور يعادل عملاً من أعمال الإقحام الذي يُدخل معنى وتماسكاً في النصّ [10]. والفَرَض ضروري، ومشروع فضلاً عن ذلك، لأنه لا يختلف اختلافاً أساسياً عن إعادة البناء الذي نصنعه لوعي الغير انطلاقاً من سلوكه،مع أن ذلك لا يكون وعياً ثانياً نستنبطه في التحليل النفسي، بل حياة نفسية تماماً دون وعي. والفكرة الداعمة لهذه المناقشة

---

(8)- .G.W، VIII، ص.438. .S.E.،XII، ص.265-6. الترجمة الفرنسية، ص.22- 23.

(9)- نظراً لغياب لفظ أفضل وأقلّ التباساً نسمّي «اللاشعور» منظومة تبين لنا بفعل السمة المتميّزة أن السيرورات المتنوّعة التي تؤلفه لاشعورية. وأقترح أن ندلّ على هذه المنظومة بالأحرف «ics»، اختصار كلمة لاشعور بالفرنسية. ذلكم هو المعنى الثالث، الأكثر أهمية «للاشعور». .G.W، VIII، ص.434. .S.E، XII، ص.266. الترجمة الفرنسية، ص.24.

(10)- .G.W، X، ص.265. .S.E، XIV، ص.166-7. الترجمة الفرنسية، ص.92-3.

تكمن في أن الوعي ضرب من الإدراك، وليس يقيناً أول على الإطلاق، إدراك يستدعي نقداً شبيهاً بالنقد الذي طبّقه كانْت على الإدراك الخارجي. أما فرويد، فإنه يجعل الوعي إشكالياً حين يسمّيه إدراكاً، ويحضّر في الوقت نفسه معالجته المستقبلية بوصفه ظاهرة «سطحية». وكون الحادثة النفسية شعورية وكونها لاشعورية، فهما سمتان ثانويتان: المهم في نهاية المطاف هو العلاقات وحدها التي تقيمها الأفعال النفسية مع الدوافع وأهدافها، تبعاً لارتباطها وانتمائها إلى المنظومة النفسية التي تخضع لها.

والحقيقة أن فرويد لن يحقّق هذه الأمنية التي مفادها أن يصرف النظر كلياً عن السمتين الشعورية واللاشعورية إلا في الموقعية الثانية للجهاز النفسي التي سنتكلم عليها فيها بعد، وعلى الرغم من المعنى المزدوج، الوصفي والمنهجي، لكلمتي الشعور واللاشعور، فإننا سنحتفظ بهذين اللفظين، في موقعية الجهاز النفسي الأولى، للدلالة على المنظومتين نفسيهما وسنقتصر على أن ندلّ على المنهجي بالاختصارات التالية: ics (اللاشعور)، pcs (قبل الشعور)، cs (الشعور). ومن الجدير بالملاحظة أن فرويد لا يقدّم سوى سبب واحد لمصلحة قاموس يذكّر بالوعي أيضاً: أي أن هذا الوعي «يؤلّف نقطة الانطلاق لكل بحوثنا»[11]. وسنعود إلى هذه الأمنية فيما بعد.

ويصبح الوعي مع ذلك هو المعروف أقلّ من غيره، لأن الحادثة النفسية التي تصبح شعورية إنما هي التي تصبح موضوع إدراك في ظلّ بعض الشروط. فمسألة الوعي أصبحت مسألة الصيرورة- الشعور، وهذه المسألة تتزامن في جزء كبير منها بإلغاء المقاومات.

ويقبل فرويد، ليجعل هذا الانتقال من سيرورة مجرّد دينامية إلى وجهة نظر موقعيه محسوساً، أن يجازف بمسألة عبثٍ في الظاهر: إذا كانت الصيرورة- الشعور «تبديل موضع» من منظومة لاشعورية إلى منظومة شعورية، فإن بوسع المرء أن يتساءل إن كان هذا التبديل للموضع لا يكافئ تدويناً ثانياً في موقع نفسي جديد[12]، أو هل المسألة مسألة تغيير حالة خاصة بالمواد نفسها وفي الموقع نفسه. وتلك مسألة عويصة يعترف فرويد، ولكن ينبغي أن تُطرح إذا شئنا أن نحمل وجهة النظر الموقعية محمل الجدّ[13]. وليست المسألة جدّية إلا إذا لم نخلط بين هذا الموقع النفسي والتموضعات التشريحية[14]. ويقترح فرويد، مؤقتاً على الأقلّ، أن نقبل

---

(11)- .G.W، X، ص.272. .S.E، XIV، ص.172، الترجمة الفرنسية، ص.104.

(12)- .G.W، X، ص.273. .S.E، XIV، ص.174، الترجمة الفرنسية، ص.107. وبوسعنا أن نترجم بـ«تسجيل ثان».

(13)- المصدر السابق.

(14)- .G.W، X، ص.273. .S.E، XIV، ص.275، الترجمة الفرنسية، ص.108.

الفَرَض الساذج، غير المتقن، فرض الانتقال من محل إلى محل آخر، والتدوين المزدوج للامتثال نفسه في مكانين مختلفين. فلماذا هذا العبث؟ من الجدير بالملاحظة أن فرويد يذكر الممارسة التحليلية هنا، كما لو أن الشرح، الأكثر سذاجة وذا النزعة الطبيعية الأقلّ إتقاناً، كان الأكثر أمانة لما يجري في التفسير فعلاً. ولنفترض، يقول فرويد، أن مريضاً نبلّغه معنى اضطرابه حين نسمّي له الامتثال الذي كبته فيما مضى: - إنه لم يشعر بالراحة، ولم يُشف، لأنه يظلّ مفصولاً عن هذا الامتثال بمقاوماته، التي تجعله من جهة أخرى ينبذه مجدّداً. إنه (الامتثال) إذن مندرج معاً في المنطقة الشعورية من ذكرياته السمعية وفي اللاشعور، حيث يظلّ سجيناً مادامت المقاومات قد ظلّت دون حلّ. فـ«التدوين المزدوج» هو الأسلوب المؤقت إذن لنشير إلى اختلاف الامتثال نفسه، على سطح الشعور وفي عمق المكبوت. وسنرى فيما بعد كيف يمكن، ولماذا، أن تكون هذه النظرية موضع تجاوز.

علّلنا للتوّ الانقلاب في وجهة النظر التي تقود من مفهوم مجرّد وصفي، مفهوم الكمون، إلى مفهوم منهجي للنظام الموقعي؛ وعلينا الآن أن نحقّق هذا الانقلاب في وجهة النظر. ففي حين أن تعليق هوسّرل كان ردّاً إلى الوعي، يُعلن تعليق فرويد أنه ردّ من الوعي؛ وهذا هو السبب الذي من أجله نتكلم هنا على تعليق مرتدّ[15]. والحال أن الارتداد لا يكتمل إلا إذا طرحنا الدافع بوصفه مفهوماً أساسياً يُفهم كل الباقي منه أنه قدره. وسأحاول أن أجعل هذه الإنابة مفهومة وأنا أستمرّ في استخلاص السمات ضد الفينومينولوجية من مقاربة فرويد. وينطوي التعليق المرتدّ، من جهة، أننا نكفّ عن أن نعتبر «الموضوع» دليلاً، بمعنى المقابل للوعي، وأننا ننيب منابه «أهداف» الدافع، -ومن جهة ثانية نكفّ عن أن نعتبر «الذات» قطباً، بمعنى من تبدو له، أو من أجله، «الموضوعات»؛ ونقول بإيجاز ينبغي التخلّي عن إشكالية الذات[*]- الموضوع بوصفها إشكالية الوعي[16].

وإهمال «الموضوع» بوصفه دليلاً سيكولوجياً أجراه فرويد في المقال المعنون الدوافع وأقدارها، مقال يناقش الفتوحات السابقة في ثلاث محاولات في الجنسية.

وإذ طرح فرويد الدافع بوصفه مفهوماً أساسياً، مهمتُه كما في العلوم التجريبية أن يؤمّن تسلسلاً منهجياً للوقائع الاختبارية، فإنه يشعر أنه لم يعد على الميدان

---

(15)- إننا إنما يمكننا، في مقاربة أولى فقط، أن نجعل تعليق الوعي، خاصية التحليل النفسي الفرويدي، معارضاً لـ تعليق هوسّرل؛ وسندفع المواجهة إلى مسافة أبعد كثيراً في الديالكتيك، الفصل الأول. وسيكون فارق أكثر دقة مكتشفاً عندئذ.

(*)- sujet.

(16)- إنني أستعمل قصداً كلمات «دليل الموضوع» و«قطب الذات*»، التي تذكّر بالفينومينولوجيا. ولكن الفينومينولوجيا المدمَّرة على هذا النحو ستكون فقط ضرباً من سيكولوجيا الوعي؛ ينبغي فقدان الموضوع بوصفه مقابل الوعي والفرد ذاته بوصفه وعياً، من أجل غزو جديد للموضوع بوصفه دليلاً متعالياً والفرد بوصفه «الأنا» الشخصي المفكّر والمتأمّل. وسنستأنف بصورة منهجية هذا الموضوع في الديالكتيك، الفصل الثاني.

الوصفي، بل على ميدان المنهج[17]. ولا تنطوي هذه المنهجة مواضعات (تعريفات المثير، والحاجة والإشباع) فحسب، بل تنطوي على فروض يحتلّ الرتبة الأولى فيها فرض الثبات «الضبط الآلي بواسطة إحساسات مجموعة لذة- لا لذة»[18]، والضبط يفترض التوافق بين صفات اللذة- اللالذة و«مقادير المثير التي تؤثّر على الحياة النفسية»[19]. فنحن إذن في حقل معروف، حقل النظرية الكمية ولم نتركه على الإطلاق منذ كتاب المخطّط الإجمالي.

ونحن نفرض على الموقعية، مع الدافع، أن تتحوّل إلى اقتصاديّ: «كل دافع جزء من فاعلية»[20]. والحال أن وجهة النظر الاقتصادية تعبّر عن نفسها أول الأمر بغلبة مفهوم الهدف على مفهوم الموضوع: «هدف الدافع دائماً هو الإشباع الذي لا يمكن بلوغه إلا بإلغاء حالة الإثارة في المصدر الدافع»[21]، فالموضوع محدّد تبعاً للهدف وليس العكس: «موضوع الدافع هو ما به أو ما بواسطته يمكن أن يبلغ الدافع هدفه. إنه، بالنسبة للدافع، ذلك العامل الأكثر تغيّراً، العامل الذي لا يرتبط به في البدء ولا يتعلّق به إلا بفضل استعداده إلى أن يجعل الإشباع ممكناً»[22]، والموضوع، بوصفه موضوعاً، يمكنه أن يكون موضوعاً من موضوعات العالم أو جزءاً من جسم خاص. وهذا الديالكتيك، ديالكتيك الهدف والموضوع، هو الذي اكتشفه فرويد وأوضحه في ثلاث محاولات في الجنسية[23].

وانطلاقاً من هذه الإشكالية الجديدة، إشكالية الهدف والموضوع، إنما يكون ثمة «أقدار للدافع». وبما أن دراسة مصادر (أيها) الإثارة من ميدان البيولوجيا، فإن الدافع غير معروف لنا إلا في أهدافه؛ وهذه الأهداف وحدها هي من اختصاص علم النفس. إنها لطريقة أخرى في القول إن الجهاز الذي نتفحّصه جهاز نفسي وإن الضبط بواسطة اللذة- اللالذة هو من النسق السيكولوجي، مع أنه كمّي.

ويقدّم فرويد، في الدوافع وأقدارها، فكرة منهجية، مع أنها محدودة بصورة إرادية، لهذه «الأقدار»؛ وينبغي في الواقع اتخاذ فرض مسبق أيضاً: التمييز بين دوافع الأنا (أو دوافع المحافظة على البقاء) والدوافع الجنسية. ولكن هذا الفرض

---

(17)- وبهذه المناسبة إنما يكتب فرويد أيضاً نصّاً في الطرائقية من أكثر نصوصه أهمية: .G.W، X، ص.210. .S.E، XIV، ص.117-8؛ الترجمة الفرنسية، ص.25-6. والعلاقات بين التعريف، والمفاهيم الأساسية، والمواضعة والتجربة في السيكولوجيا، مبنيّة على أنماط العلوم التجريبية في الطبيعة، انظر الديالكتيك، الفصل الأول.

(18)- .G.W، X، ص.214. .S.E، XIV؛ ص.120؛ الترجمة الفرنسية، ص.32.

(19)- المصدر السابق.

(20)- .G.W، X، ص.214. .S.E، XIV، ص.122؛ الترجمة الفرنسية، ص.34.

(21)- المصدر المذكور في الهامش رقم (20).

(22)- مصدر مذكور في الهامش السابق.

(23)- «نسمّي موضوعاً جنسياً ذلك الشخص الذي تصدر عنه الجاذبية الجنسية، وهدفاً جنسياً ذلك الفعل الذي يدفع الدافع»، .G.W، V، ص.34. .S.E، VII، ص.185-186؛ الترجمة الفرنسية، ثلاث محاولات، ص.20. فالتمييز بين الانحرافات «فيما يخصّ الموضوع» والانحرافات «فيما يخصّ الهدف»، يوجّه المحاولة الأولى.

لا يقع على المستوى نفسه من فرض الثبات: كان فرض الثبات فرضاً عاماً؛ فالتمييز بين ضربي الدافع فرض عمل سيكون على وجه الدقة موضع إعادة إلى ورشة فرويد الفكرية لاحقاً؛ إنه تمييز يقابل على وجه الإجمال تمييز علماء البيولوجيا بين خلايا لا تتكاثر وخلايا التكاثر ويبين أداةً مفيدة للمارسة في التحليل النفسي، لأن العيادة هي التي تتيح أن نعزل الدوافع الجنسية عن الدوافع الأخرى. والحال أن مع الدوافع الجنسية إنما تكون أوّلية الهدف على الموضوع هي الأبين: ويقول فرويد عنها إن بعضها ينوب مناب بعض [24] في أنها يمكنها بيسر أن تتبادل موضوعاتها.

وفي ظلّ التحفّظ لهذا التحديد للدوافع الجنسية إنما يمكن أن يُعتبر جدول أقدار الدوافع منهجياً؛ والواقع أن الكبت، الوحيد المنظور إليه في تفسير الأحلام، يكون الآن محشوراً بين انقلاب الدوافع إلى أضدادها والارتداد ضد الشخص نفسه، من جهة- وبين التصعيد من جهة ثانية. (ولن يكون التصعيد موضع المعالجة في هذه المحاولة حيث سيكون الانقلاب والارتداد وحدهما موضع المعالجة؛ وثمة محاولة متميِّزة مخصّصة للكبت).

والحال أن من الجدير بالملاحظة أن الارتداد والانقلاب لا يمكنهما أن يكونا مفهومين بعبارات الموضوع المنشود؛ إن الموضوع المنشود سيكون هو نفسه، بالعكس، موضع التفسير مجدّداً بالعبارات الاقتصادية. فالهدف هو الذي يتغيّر، عندما يتحوّل الانقلاب من الدور الفاعل إلى الدور المنفعل، في الثنائي المتعارض تلصّص- نزعة التعرية؛ والموضوع، على العكس، هو وحده الذي يتغيّر، ولكن بالنسبة لهدف لا يتغيّر- التعذيب-، عندما يتحوّل الانقلاب من محتوى آخر إلى محتوى الشخص نفسه[25]، في الثنائي سادية- مازوخية. ولكن بوسعنا أن نعلن «الانقلاب» بعبارات «الارتداد»، لأن المازوخية تُعتبر سادية ارتدّت ضد الأنا نفسها ولأن نزعة التعرية تردّ التأمّل نحو الجسم نفسه. فالدراسة الخاصة لهذه الأقدار المتنوّعة لا تعنينا هنا، ولكن المبدأ البنيوي مستخدم. والمسألة الأكثر جدارة بالملاحظة هي إعادة سبْك المفهوم نفسه، مفهوم الموضوع، تبعاً لتوزيعات الليبيدو الاقتصادية.

ولكن إعادة السبك الاقتصادية هذه لمفهوم الموضوع تجذب إذن بالصدمة المرتدّة مفهوم الذات. فتبادل الأدوار بين الأنا والآخر، في الزوج سادية-مازوخية وفي

(24)- .G.W، X، ص.219، .S.E، XIV، ص.126؛ الترجمة الفرنسية، ص.42.

(25)- .G.W، X، ص.219، .S.E، XIV، ص.126؛ الترجمة الفرنسية، ص.43. وتأريخ النص عصرٌ مايزال فيه فرويد لم يصادف فكرة المازوخية البدئية، انظر المشكل الاقتصادي للمازوخية (1924)، .XIII،G.W، ص.371-83، .S.E، XIX، ص.159-170؛ الترجمة الفرنسية في مجلة التحليل النفسي الفرنسية، II، 2، 1928، ص.212-223. وسنعود إلى ذلك فيما بعد، الكتاب الثاني، الجزء الثالث، الفصل الأول.

الثنائي تلصّص– نزعة التعرّي على حدّ سواء، ترغم الآن على أن توضع موضع التساؤل على وجه الإجمال كل البداهات المزعومة الخاصة بالعلاقة بين قطب الفرد ومقابله الموضوع. فالتوزيع ذات– موضوع هو نفسه توزيع اقتصادي. وهذا هو السبب الذي من أجله لا يتردّد فرويد في أن يتكلّم بالمقابل على «الموضوع النرجسي»[26] في حالة ارتداد السادية إلى مازوخية، بوصفه مقابل استبدال الأفراد. فالكلام على الموضوع النرجسي، بمناسبة الحديث عن النرجسية الأولية وعن كل عودة إلى النرجسية، إنما هو بكل بساطة تطبيق تعريف الموضوع بوصفه وسيلة الهدف الدافعي. وتدخل النرجسية، بهذا الصدد، في اقتصاديّ واسع حيث لايجري تبادل موضوعات فحسب بل تبادل المواقف الخاصة للفرد والموضوع. ولا يجري التبادل بين الهنا والهناك فحسب، تبعاً للأهداف نفسها، بل الأنا والآخر، في الانتقال من الدور الفاعل إلى الدور السلبي، من الموجود الناظر إلى الموجود المنظور إليه، من تعذيب الآخر إلى تعذيب الذات. وتُستخدم النرجسية، بالنسبة إلى هذه الاستبدالات، إلى هذه التبادلات الاقتصادية، معلماً أول: إنها تمثّل اللبس الأصلي بين حبّ شيء وحب الذات. ويتكلّم فرويد، على الموضوع النرجسي أو الأنا الموظّفة بصورة متكافئة، ليدلّ على هذا اللبس.

وهذه البنية من الاستبدالات هي التي تتيح لفرويد أن يتبنىّ مصطلحاً مقتبساً من فورنزي وموعوداً بنجاح كبير، وبتعسّفات كبيرة في الاستعمال، هو مصطلح الاجتياف الذي يقابله الإسقاط. فإذا سلّمنا بمرحلة نرجسية، حيث العالم الخارجي قليل الأهمية والفرد وحده مصدر اللذة، فإن الفصل بين الخارج والداخل، بين العالم والأنا، سيرورة من التوزيع الاقتصادي بين ما يمكن أن تدمجه الأنا في ذاتها وتعامله وكأنه كنز «أنا اللذة» [27] وما تنبذه بوصفه مصدر اللالذة، بوصفه كتلة معادلة. وهذا الفصل بين الداخل والخارج، وفق خط الحب (إذا فهمنا الحب أنه علاقة الأنا بمصادر اللذة)، معقّد، فضلاً عن ذلك، بفعل سيرورة أخرى من التوزيع وفق خط الكره: للحب في الواقع «ضدّ ثان»[28]: فثمة، بالإضافة إلى اللالذة، ضدّ المحبّب إلى النفس بالنسبة لأنا اللذة، كل ما يكون مكروهاً في نظر دوافع المحافظة على البقاء. وما نسمّيه عادة موضوعاً– موضوعاً محبّباً إلى النفس، موضوعاً مكروهاً– ليس سوى معطى، إنه نتيجة مجموعة مزدوجة من الانفصالات بين الداخل والخارج وبوسعنا أن نتكلّم لنجعل هذه النتيجة النهائية متعارضة مع

(26)– .G.W، X، ص.224، .S.E، XIV، ص.132؛ الترجمة الفرنسية، ص.52.

(27)– .G.W، X، ص.228، .S.E، XIV، ص.136؛ الترجمة الفرنسية، ص.59.

(28)– المصدر المذكور في الهامش السابق.

المرحلة الأولية للنرجسية، على مرحلة الموضوع [29].

وبوسعنا أن نقول إن ما بُني بناءً جديداً من الناحية الاقتصادية، في نهاية هذه السيرورة، إنما هو، على وجه الدقّة، «الموضوع» بالمعنى الفينومينولوجي؛ وفي نهاية المحاولة في الدوافع وأقدارها، يلحق فرويد باللغة العادية: إننا نتكلم على موضوع يجذب، ونصرّح أننا نحبّ هذا الموضوع، ونقول إننا نحن- الأنا برمّتها في مواجهة الموضوع- الذي نحبّ، ولكننا لا نقول إن الدافع يكره أو يحبّ؛ فالاستعمال الألسني، الذي يجعل الموضوع نظام فِعْلَيْ يحبّ ويكره، غير مسوّغ إلا في نهاية نشوء الوظيفة ذات العلاقة بالموضوع، في عصر الرغبة حيث كوّن الحب والكره، إذ جاز لنا القول، موضوعاتهما المتضادّة وكوّنا الذات الخاصة بهما. وتاريخ الموضوع إنما هو تاريخ الوظيفة ذات العلاقة بالموضوع، وهذا التاريخ هو تاريخ الرغبة نفسه. وليس هذا التاريخ هو الذي يعنينا هنا- تاريخ المراحل الشهير[30]- بل يعنينا دلالته الطرائقية؛ فالموضوع ليس، بالنسبة إلى فرويد، المقابل المباشر لأنا مزوّدة بوعي مباشر؛ إنه متغيّر في وظيفة اقتصادية.

وينبغي لهذا الاستبدال الاقتصادي بين الأنا والموضوعات أن يُدفع حتى نقطة لا يكون فيها الموضوع تابعاً لهدف في التحليل النفسي[31]. ومن المؤكد أن هذه النرجسة الأولية، لا أعرفها وجهاً لوجه أبداً: ولهذا السبب، ينهج فرويد ، في نصّه من أجل إدخال النرجسية، بتضافر القرائن: تدلّ النرجسية أول الأمر على انحراف، فالجسم الخاص يُعامل معاملة موضوع الحب؛ وتكون النرجسية من ثمّ، في هذا النص، متمّماً ليبيدياً لدوافع المحافظة على بقاء الأنا؛ ولنضف: عدم الاهتمام بالواقع لدى الفصامي، كما لو أنه كان قد سحب ليبيده من الموضوعات، دون أن يوظّفه مجدداً حتى في الموضوعات الاستيهامية؛ ولنضف أيضاً التقدير المغالي لقوة الفكر لدى البدائيين والأطفال. وثمة كذلك الانطواء على الذات لدى الفرد المتألم ولدى المصاب بتوهّم المرض؛وأخيراً أنانية النوم. ولا نعرف في جميع هذه الحالات إلا انسحابات التوظيف؛ ولكننا حين نفهم الانسحابات أنها عودة إلى النرجسية الأولية من النرجسية الثانوية، نُدخل في النظرية معقولية جديدة تتوّج فتْح وجهة النظر الموقعية الاقتصادية. وهذا الإدخال يعادل إضفاء الراديكالية على مفهوم الدافع، مفهومه نفسه، لأنه ينبغي تصور هذا الدافع على نحو أكثر بدئية من كل

(29)- .G.W، X، ص.229، .S.E، XIV، ص.137؛ الترجمة الفرنسية، ص.60.

(30)- قدّم فرويد فكرة عامة عن هذا التاريخ الشهير في المحاضرات الجديدة، الترجمة الفرنسية، ص.134-140.

(31)- .G.W، X، ص.138-170؛ الترجمة الانجليزية، مجموعة الوثائق IV، ص.30-59، S.E،XIV، ص.73-102؛ الترجمة الفرنسية، رابطة التحليل النفسي الفرنسية، 1957، ص.1-34. وبالنسبة لفلسفة في التفكّر، سيكون إدخال النرجسية الاختبار الأسمى: ينبغي التخلّي عن الفرد كما يبين لنفسه مباشرة: إن كوجيتو مجهَض حلّ محلّ الحقيقة الأولى: أفكّر، أنا موجود. ومع الدرجة القصوى في الردّ لكل فينومينولوجيا تُبلغ الدرجة القصوى أيضاً في أزمة الكوجيتو. انظر الديالكتيك فيما بعد، الفصل الثاني.

علاقة ذات– موضوع؛ ويصبح الدافع هو الاحتياط الطاقيّ الذي يظلّ عبْر كل التوزيعات للطاقة بين الأنا والموضوعات؛ ويصبح اختيار الموضوع، اختياره نفسه، مفهوماً ملازماً للنرجسية، وكأنه خروج خارج النرجسية؛ فليس ثمة، من وجهة النظر هذه،إلا ضروب من الخروج من النرجسية وعودات إليها.

وسنرى في اللحظة المناسبة تطبيقاً كبيراً في نظرية التوحّد والتصعيد. فالمقال في النرجسية يسبق بهذا الصدد سبقاً مدهشاً كتابات مرحلة (1920–1924) ويبشّر بإعادة تنظيمٍ لموقعية الجهاز النفسي وفق سياق جديد: أنا– هو– أنا عليا. والواقع أن فرويد، بعد أن تفحّص بعض التطبيقات الأخرى (آلية البارافرينيا، اختيار الموضوع النرجسي، المغالاة في تقدير الموضوع النرجسي، الأنثوية)، يُدخل فكرة ذات اعتبار كبير يعمل وفقها تكوّن المثل بانزياح النرجسية [32]. ونحن لسنا بعدُ قادرين على أن نستمّد كل النتائج من هذا الاكتشاف ذي الأهمية: نحن أخذنا علماً على الأقلّ أن المثال الذي يقيس الفرد أناه الحالية به يمكنه أن يكون خاضعاً لنظرية الليبيدو، بواسطة النرجسية على وجه الدقّة؛ وهذا الاتصال المباشر بين المثال والنرجسية موح على نحو عجيب: ويدخل المثال نفسه، بفضل هذا التواطؤ بين ما يبدو لنا منتهى الأنانية وبين تمجيد مثال تمّحي الأنا أمامه، في ميزانية انزياحات الدافع. وسيكون ذلك محور الجزء الثاني من التحليلات.

ويمكننا، على العكس، أن ندمج منذ الآن، في تفكّرنا الحالي، مصطلحاً آخر يذكره فرويد في هذا السياق من العلاقات بين إضفاء الصفة المثالية والنرجسية، هذا العامل الآخر إنما هو التصعيد، الذي كان الإعلان عنه قد جرى في مقال في الدوافع وأقدارها بوصفه القدر الثاني للدافع: «التصعيد، قيل في هذا المقال، سيرورة تخصّ ليبيدو الموضوع وتكمن في أن الدافع يتّجه صوب هدف آخر، بعيد عن الإشباع الجنسي، والنبرة موضوعة هنا على الانحراف الذي يبعد عن الهدف الجنسي. فإضفاء الصفة المثالية سيرورة خاصة بالموضوع الذي يكبر بها ويعلو شأنه من الناحية النفسية دون أن تكون طبيعته قد تغيّرت. وإضفاء الصفة المثالية ممكن في مجال ليبيدو الأنا وفي مجال ليبيدو الموضوع على حدّ سواء. مثال ذلك أن التقدير الجنسي المغالي للموضوع ضرب من إضفاء الصفة المثالية عليه. وهكذا ينبغي لنا، بمقدار ما يدّل التصعيد على سيرورة تخصّ الدافع، ويدلّ إضفاء الصفة المثالية على

(32)– «إلى هذه الأنا المثالية إنما يتوجّه الآن حبّ الذات الذي كانت الأنا الفعلية قد تمتّعت به في الطفولة. ويبدو أن النرجسية انزاحت صوب هذه الأنا المثالية الجديدة التي تجد نفسها، كالأنا الطفلية، تمتلك كل الكمالات. وكما هي الحال كل مرة في مجال الليبيدو، يبدو الإنسان هنا عاجزاً عن التخلّي عن الإشباع الذي استمتع به مرة. ولايريد أن يستغني عن الكمال النرجسي لطفولته؛ وإذا لم يستطع أن يحتفظ به، لأن تنبيهات الآخرين زرعت الاضطراب في نفسه خلال نموّه واستيقظ حكمه الخاص، فإنه يبحث عن الفوز به مجدداً على صورة جديدة، صورة مثال الأنا. وما يُسقطه أمامه بوصفه مثاله هو بديل النرجسية المفقودة لطفولته، وكانت في هذا الزمن نفسه مثاله الخاص بالنسبة له». .G.W، X، ص.161، .S.E، XIV، ص.94؛ الترجمة الفرنسية، ص.34.

سيرورة تخصّ الموضوع، أن نحتفظ بالمفهومين منفصلين أحدهما عن الآخر»[33]. وذلكم إذن سبب أول لتمييز إضفاء الصفة المثالية من التصعيد. ولكن الخضوع إلى مثال يمكنه، على وجه الخصوص، أن يحدث دون أ ن يكون التصعيد ناجحاً؛ فالعصابي هو الضحية على وجه الدقة لمقتضى هائل يفرضه تكوّن الأنا على دوافعه، مقتضى يتطلّب التصعيد حتى ينجح؛ ولكنه لا يناله دائماً، لأنه لا يمكنه أن يناله بالقوة[34]. ونحن نقارب هنا شيئاً ذا أهمية كبيرة: ثمة درب قصير لتكوّن المثال: إنه فعل من أفعال العنف لن نفهمه فيما بعد إلا إذا أدخلنا المازوخية أيضاً بوصفها ظاهرة أوّلية؛ وسيكون التصعيد، على العكس، ضرباً من التحوّل المرن... وإذا كنا نفهم ذلك، فإننا سنفهم أن التصعيد قدر آخر تماماً من أقدار الكبت: «يمثّل التصعيد مخرجاً يتيح أن يلبّي هذه المقتضيات، مقتضيات الأنا، دون أن يقود إلى الكبت»[35].

ولكن كل ذلك لن يتخّذ معنى إلا بالانتقال من موقعية الجهاز النفسي الأولى إلى الثانية وبفعل إدخال «مرجع نفسي خاصّ» مقترح آنفاً في نصّ فرويد من أجل إدخال النرجسية. وسيكون هذا المرجع هو الأنا العليا. بل ينبغي أن نقول أكثر: إن مسألة الأنا هي المطروحة مع مسألة الأنا العليا، ولا تتزامن عادة مسألة الأنا على نحو أصحّ مع مسألة الوعي، الموضوع الوحيد المبحوث في موقعيةٍ للجهاز النفسي حريصة أول الأمر على أن تتجاوز موقف اللاشعور من بداهات الوعي.

وبوسعنا أن ندفع التقصّي إلى مدى أبعد، تقصي العلاقات بين النرجسية وليبيدو الموضوع، دون أن نغالي في استباق ما يخصّ موقعية الجهاز النفسي الثانية والمشكلات الجديدة التي تثيرها، إذ نذكر مثلاً آخر، ربما يكون الأكثر إثارة للدهشة، مثل عمل الحداد، الذي خصّص له فرويد إحدى محاولاته الصغيرة الرائعة: الحداد والسوداوية[36]. فالحداد عمل: «الحداد هو دائماً الارتكاس على فقدان شخص محبوب، أو تجريدٍ كان قد حلّ محلّه، كالوطن، الحرية، المثال، إلخ»[37]. إن عمل الحداد الذي يشغل الفكر كلياً، والاستسلام الحصري لهذا العمل الذي تُعرف جيداً بعض علاماته- فقدان الاهتمام بالعالم الخارجي، التراجع أمام كل فاعلية ليست ذات علاقة بذكرى الموجود المفقود- يطرحان مشكلاً هائلاً ليس سوى المشكل الاقتصادي للعذاب (الذي يختلف، ولنقل عابرين، عن اللالذة في الثنائي لذة-

(33)- .G.W، X، ص.161 .S.E، XIV، ص.94؛ الترجمة الفرنسية، ص.24.

(34)- المصدر المذكور في الهامش السابق.

(35)- .G.W، X، ص.162 .S.E، XIV، ص.95؛ الترجمة الفرنسية، ص.25.

(36)- .G.W، X، ص.428- 450 .S.E، XIV، ص.242- 258؛ الترجمة الفرنسية، ميتاسيكولوجيا، ص. 189- 22.

(37)- .G.W، X، ص.428-29 .S.E، XIV، ص.243؛ الترجمة الفرنسية، ص.189.

لالذة). وهذا الاقتصاد، اقتصاد العذاب، هو الذي يقودنا إلى قلب العلاقات بين النرجسية وليبيدو الموضوع. والحقيقة أن اختبار الواقع بيّن أن الموضوع المحبوب كفّ عن أن يكون موجوداً ولا بدّ لليبيدو من أن يتخلّى عن كل الصلات المنسوجة بينه وبين الموضوع المفقود؛ ويتمّرد الليبيدو، ولا ينفّذ إلا تدريجياً، ولقاء مصروفات كبيرة من طاقة التوظيف، تنفيذاً بالتفصيل وعلى كل ذكرى من ذكريات الموضوع المفقود، ذلك الأمر الذي يصدره الواقع. وهذا العمل هو الذي يمتصّ الأنا ويكفّها؛ وعندما ينتهي تكون الأنا من جديد حرّة ويزول عنها الكفّ. والحال أن السوداوي يضيف إلى هذه السمات شيئاً حاسماً: انخفاض عاطفة الذات[38]، يُضاف إليه نقد للذات لا يرحم، يقودنا مرة جديدة إلى العتبة الإشكالية للأنا العليا: هذا المرجع الذي يراقب وينتقد هو في الواقع أساس الوجدان الأخلاقي[39]. وما يهمّنا هنا ليس بنية هذا المرجع، بل إن الأنا تحتلّ مكان موضوع الحب الذي كانت ضروب اللوم ضده موجّهة إليه في البدء. فماذا حدث؟ انسحب الليبيدو إلى الأنا بدلاً من أن ينتقل إلى موضوع آخر، وسعى إلى أن يجعل هذه الأنا متماهية مع الموضوع المهجور، ليوجّه ضدّ هذه الأنا تلك الضربات المعدّة للآخر: إن الأنا هي المفقودة وهي التي تساء معاملتها.

ونحن أظهرنا على هذا النحو شيئاً جديداً يسمّيه فرويد التوحّد النرجسي مع الموضوع، أي إحلال التوحّد محلّ حب الموضوع[40]. وسيطرح هذا النوع من التوحّد مشكلات خطيرة فيما بعد: إنه يقوم هنا بالنسبة لنا مقام القرينة لاكتشاف علاقة أكثر خفية بين اختيار الموضوع والنرجسية. وحتى تكون هذه السيرورة ممكنة، ينبغي في الواقع: 1- أن يكون بمقدور اختيار الموضوع أن ينكص، في بعض الشروط، إلى النرجسية البدئية؛ وينبغي من أجل ذلك، على ما يبدو، أن يكون ثمة أساس نرجسي، وهذا النكوص هو الذي يغيب في الحداد. 2- ينبغي أيضاً أن تكون علاقات الحب قد تضمنّت قدراً كبيراً من ثنائية المشاعر حتى يكون بوسع مكوّنة الكره، التي يحرّرها إذا صحّ القول فقدان الموضوع المحبوب، أن تحتمي في التوحّد النرجسي وترتدّ إلى لوم ذاتي لمصلحة التوحّد؛ فثمة إذن نكوص ثان، عودة إلى

---

(38)- يُصادف هذا المصطلح أيضاً في نهاية نصّ من أجل إدخال النرجسية، في إطار مناقشة فرويد نظريات أدلر، .G.W، X، ص.166-170، .S.E، XIV، ص.98-102؛ الترجمة الفرنسية، ص.29-34.

(39)- «نحن نضع الوجدان الأخلاقي، مع رقابة الشعور واختبار الواقع، في عداد المؤسسات الكبرى للأنا. وسنجد في مكان آخر أيضاً أدلّة على أنه يمكنه أن يكون مصاباً بالمرض». .G.W، X، ص.433، .S.E، XIV، ص.247؛ الترجمة الفرنسية، ص.199.

(40)- يوحي فرويد في هذا النصّ بمعبر ممكن بين اختيار الموضوع والتوحّد: هذا الجسر سيكون المرحلة الفموية، الزمن الذي يكون فيه الحب هو الافتراس. .G.W، ص.436، .S.E ، XIV، ص.249- 50؛ الترجمة الفرنسية، ص.204. وسيكون نكوص اختيار الموضوع إلى مرحلة النرجسية عندئذ موصولاً بالنكوص نحو الطور الفموي لليبيدو، وذلك قد يعني أن الطور الفموي نفسه ينتمي أيضاً إلى النرجسية. وينبغي أن نشير إلى أن فرويد لم يقدّر قط شروحه للتوحّد تقديراً عالياً؛ فالتوحّد هو الشويكة حقاً في جسم التحليل النفسي. وليس من قبيل المصادفة إذا اعترف فرويد، ثلاث مرات، أن اقتصاد الحداد يفلت منه. .G.W، X، ص.430، 439، 442 .S.E، XIV، ص.245، 252، 255؛ الترجمة الفرنسية، ص. 193، 210، 215.

المرحلة السادية؛ وسيكون ذلك ذا أهمية كبيرة لآلية الوجدان الأخلاقي، والندم والقصاص الذاتي.

ولكن قد يُقال إن الحداد لا ينطوي، لأنه، على وجه الدقة، ليس السوداوية، هذا المجموع من العلاقات بالنرجسية. وليس الأمر على هذا النحو: يلاحظ فرويد، إذ يعود إلى الحداد بعد انعطاف إلى السوداوية: «إن الواقع يُعلن قراره في كل الأوضاع التي تذكّرنا بالموضوع أو التي تتيح الأمل وتبيّن الليبيدو مرتبطاً بالموضوع المفقود: إن هذا الواقع يقول لنا إن الموضوع لم يعد له وجود، والأنا المرغمة، على هذا النحو، على أن تقرّر إن كانت تريد أو لا تريد أن تشاطر الموضوع المفقود قدره، وتصمّم، إذ تتفحّص مجموعة الإشباعات الموجودة في البقاء على قيد الحياة، أن تقطع صلتها بالموضوع البائد»[41]، إنها سمة قاسية ولكنها أخّاذة: عمل الحداد عمل يهدف إلى أن يظلّ الفرد حياً بعد فقدان الموضوع. إن التعلّق بالذات هو الذي يقود إلى الانفصال عن الموضوع، ولكن ذلك قد لا يكون الوظيفة الوحيدة للنرجسية في عمل الحداد: ثمة ملاحظة مقتضبة سابقة ظلّت غير بيّنة: الأمر الذي يصدره الواقع، قيل، لا يتحقّق إلا بالتدريج ولقاء مصروفات كبرى في طاقة التوظيف؛ والحال أن فرويد كان قد أضاف: «... مع أن وجود الموضوع المفقود يستمّر من الناحية النفسية»[42]. وهذا الاستدخال، هذه الإقامة في أنفسنا للموضوع المفقود، يقرّبان بين الحداد والسوداوية من جديد، وتبدو صلة الحداد بالنرجسية عندئذ أقلّ بشاعة. فالنرجسية لا تلاحق اللواذ بالفرار لمن يبقى حياً؛ ولكن بقاء الآخر حيّاً في نفسي هو الذي تلاحقه النرجسية. ويمكننا القول مع فرويد: «أفلت الحب من فنائه حين احتمى بالأنا»[43]. أضف إلى ذلك أن ضروب اللوم المرهق، الذي يوجّهه المرء إلى نفسه بعد موت، تؤكد أن الحداد ينطوى أيضاً إلى درجة من الدرجات على سمات ثنائية المشاعر، بين الحب والكره، ومن هنا منشأ النكوص في هذا الليبيدو الثنائي المشاعر في الأنا على صورة لوم ذاتي. مع أن نكوص الليبيدو إلى النرجسية ينتصب، في نهاية هذه المحاولة، بوصفه الشرط الأساسي المشترك للحداد والسوداوية.

فلْنوقف هنا تقصّي العلاقات والتبادلات بين ليبيدو الموضوع وليبيدو الأنا. ونحن أردنا فقط أن نبيّن أن أنا التحليل النفسي ليست مايبدو أول الأمر أنه الذات في ضرب من وصف الوعي. ومفهوم «دافع الأنا» الذي يناظر «دافع الموضوع»،

(41) - G.W.، X، ص.442. S.E.، XIV، ص.255؛ الترجمة الفرنسية، ص.215.
(42) - G.W.، X، ص.245. S.E.، XIV، ص.245؛ الترجمة الفرنسية، ص.193.
(43) - G.W.، X، ص.445. S.E.، XIV، ص.257؛ الترجمة الفرنسية، ص.214.

يجعل من الدافع ذاته بنية سابقة على العلاقة الظاهرية ذات- موضوع. ويبدو الدافع عندئذ أنه السؤال الذي يتوجّه نحوه كل صعود يتجاوز عَرَض «الوعي». والواقع أن الدافع لم يتحرّر من الإحالة إلى الموضوع فحسب، بل من الإحالة إلى الذات لأن «الأنا» نفسها انتقلت إلى الجهة الأخرى: ففي مفهوم «دافع الأنا» (Ichtrieb)، لم تعد الأنا هي «المسند إليه بل المسند»، وتجد نفسها منتمية إلى الدافع بوصفها موضوعاً، بالمعنى الذي قلناه عن وظيفة الهدف المتغيِّرة؛ فالأنا هي الآن في وضع يمكن، بالنسبة للدافع، أن يجري تبادلها هي نفسها مع الموضوعات، بالإنابة، بانزياح التوظيف. ولكي نقتبس لغة أخرى، يرغمنا الخصام مع أدلر على أن نُدخلها هنا، نقول إن الذات وعاطفة الذات (عاطفة الدونية، إلخ) لا يفلتان على الإطلاق من اقتصاد اللبيبدو؛ وعاطفة الذات تدخل في ضرب من «الغلميّ» المعمّم، بواسطة هذه التوزيعات الكبيرة للتوظيفات العاشقة[44].

وأعتقد أن من الضروري أن يكون ماثلاً في الذهن ذلك التدمير المزدوج للموضوع المنشود، بوصفه دليلاً مزعوماً، وللذات، بوصفها قطب إحالة مزعوماً لكل مقاصد الوعي، لنفهم موقعية الجهاز النفسي فهماً جيداً. ويمكننا القول إن الموقعية هي المحلّ غير التشريحي، النفسي، الذي ينبغي إدخاله في نظرية التحليل النفسي بوصفه شرط الإمكان لكل «أقدار الدوافع»، إنها سوق التوظيفات التي يجري فيها التبادل بين دوافع الأنا ودوافع الموضوع.

وفي نهاية هذا التعليق المرتدّ، يكون الوعي الآن هو المعروف أقلّ من غيره؛ إنه أصبح مشكلاً وليس بداهة. وهذا المشكل هو مشكل الصيرورة- الشعور: وهو بدوره يندرج في موقعية الجهاز النفسي.

ذلكم يبدو لي، هو معنى الفصل الخامس الصعب من المحاولة في اللاشعور، المعنون «الخصائص الخاصة لمنظومة اللاشعور»، الذي أرجأنا فحصه، ويعرضه فرويد أنه وصف، ولكن معناه فتْح على الرغم من كل وصف؛ إنه التدوين بعبارات وصفية، شبه فينومينولوجية، للنتيجة نفسها؛ نتيجة معاداة الفينومينولوجيا. ولهذا السبب أعرضها هنا، في هذا المكان، بوصفها نتيجة لا بوصفها معطى:

«التمييز بين المنظومتين النفسيتين يأخذ معنى جديداً عندما نلاحظ أن لسيرورات إحداها، اللاشعور، خصائص ليست موجودة في المنظومة الأعلى مباشرة»[45]. وبعبارات شبه وصفية إنما سنقول كذلك: اللاشعور خارج الزمن،

(44)- .G.W، X، ص.167. .S.E، XIV، ص.99؛ الترجمة الفرنسية، ص.31، من نصّ فرويد من أجل إدخال النرجسية.

(45)- .G.W، X، ص.285. .S.E، XIV، ص.186؛ الترجمة الفرنسية، ص.129.

اللاشعور يجهل التناقض، اللاشعور يتبع مبدأ اللذة لا مبدأ الواقع، إلخ. ولكن هذه السمات ليست وصفية، على الإطلاق؛ والواقع أن «السمة الشعورية، السمة الوحيدة للسيرورات النفسية التي نُمنحها مباشرة، ليست صالحة على الإطلاق للتمييز بين المنظومتين»[46]. ثم يقول فرويد فيما بعد: «إنها سمة ليست على علاقة بسيطة بالمنظومتين ولا بالكبت»[47]. ومن هنا منشأ الخلاصة: «بمقدار ما نريد أن نشقّ درباً نحو فحص ميتاسيكولوجي للحياة النفسية، ينبغي أن نتعلّم التحرّر من دلالة العرَض ذي «السمة الشعورية»[48]. وهذا التحرّر هو الذي ندوّنه في موقعية الجهاز النفسي.

2- التقديم والتمثيل

ينبغي لنا الآن أن نسلك المسار العكسي؛ فالسؤال يطرح نفسه منذ الصفحات الأولى من المحاولة في اللاشعور: كيف نبلغ معرفة اللاشعور؟ وإليكم الجواب: «من الطبيعي ألا نعرفه إلا بوصفه شعوراً حينما يكون خاضعاً إلى ضرب من تبديل الموضع أو إلى ترجمة إلى شيء شعوري»[49]. ويضيف فرويد: «عمل التحليل النفسي يتيح لنا أن نختبر يومياً أن هذا التبديل للموضع، ممكن»،[50].

في أي شيء يكمن هذا الإمكان؟ نحن إنما نبلغ هنا الإشكالية العسيرة، هذه الإشكالية نفسها التي يدلّ عليها هذا الفصل: الدافع والتمثيل. وثمة نقطة تتزامن فيها مسألة القوة ومسألة المعنى؛ وهذه النقطة هي التي يدّل فيها الدافع على نفسه بنفسه، ويصير بيّناً، ويعرض نفسه في تقديم نفسي، أي في شيء نفسي «ملائم» للدافع؛ وكل الظهورات في الشعور ليست سوى تبديل مواضع لهذا التقديم النفسي، لهذا «الملائم» الأصلي. وابتكر فرويد مصطلحاً رائعاً، هو المصطلح الألماني Reprasentänz (ممثل). فثمة شيء نفسي «يقدّم الدافع» بوصفه طاقة؛ ولا ينبغي مع ذلك الكلام على «امتثال»، لأن ما نسمّيه امتثالاً، أي فكرة شيء، هو في العادة صورة من هذا المسرد تعلن الدافع بوصفه دافعاً، تقدّمه بكل بساطة، قبل أن تمثّل شيئاً–عالماً، جسماً خاصاً، لاواقعياً. ووظيفة التقديم هذه مذكورة منذ السطور الأولى من المحاولة في اللاشعور، وليست مذكورة منذ الصفحات الأولى فقط: «علّمنا التحليل النفسي أن الأساسي في سيرورة الكبت لا تكمن في إلغاء وظيفة التقديم التي

(46)– .G.W، X، ص.291، .S.E، XIV، ص.291؛ الترجمة الفرنسية، ص.139.
(47)– المصدر السابق.
(48)– المصدر السابق.
(49)– .G.W، X، ص.264، .S.E، XIV، ص.166؛ الترجمة الفرنسية، ص.91-2.
(50)–المصدر السابق.

تقدّم الدافع وتدميرها، بل في أن تجنّبها أن تصبح شعورية (الصيرورة-الشعور)»[51].

في أي شيء تكمن هذه الوظيفة من التقديم التي لا تتحكّم فقط في الامتثال، ولكنها تتحكّم أيضاً، وسنرى ذلك، في الحالة الوجدانية؟

إذا كان المشكل الذي نقاربه هنا ليس جديداً فيما يخصّ الأساس [52]، فإنه جديد في وضعه. وتكمن أصالة فرويد في أنه ينقل إلى اللاشعور نفسه مسألة تطابق المعنى والقوة. إنه يفترض مسبقاً هذا التمفصل نفسه بوصفه ما يجعل ممكناً كل «تبديل في المواضع» وكل «ترجمات» اللاشعور في الشعور. وعلى الرغم من الحاجز الذي يفصل بين منظومات الجهاز النفسي، ينبغي التسليم بضرب من الاشتراك بينها في البنية يتسبّب في أن يكون الشعور واللاشعور نفسيين. وهذا الاشتراك في البنية إنما هو وظيفة التقديم؛ إنها هي التي تتيح أن «تندسّ» الأفعال اللاشعورية في نصّ الأفعال الشعورية، وهي التي تؤمّن «الاتصال» الوثيق [53] بين سيرورات نفسية شعورية ولاشعورية وتتيح، «لقاء عمل معيّن، تبديل مواضع السيرورات اللاشعورية وإحلال» [54] السيرورات الشعورية محلها؛ وهي التي، أخيراً، «تسمح لنا أن نصف هذه السيرورات بواسطة كل التسميات التي نطلقها على الأفعال النفسية الشعورية، كالتصورات، والميول، والقرارات، إلخ. نعم، وينبغي إن نقول ذلك، إن عدداً كبيراً من هذه الحالات الكامنة لا تختلف عن الحالات الشعورية إلا بغياب الوعي على وجه الضبط» [55].

ووظيفة التقديم هذه مصادرة بالتأكيد؛ ففرويد لا يقدّم أي دليل عليها؛ إنها هبةالنفس للنفس، بوصفها ما يتيح تدوين اللاشعور في الشعور والاحتفاظ بهما معاً شكلين نفسيين متشابهين؛ ولهذا السبب، يدرج هذه الوظيفة في تعريف الدافع: «نظرية الدافع ميثولوجيتنا إذا صحّ القول» [56]. ونحن لا نعلم ما هي الدوافع في ديناميتها. ولانقول الدافع في ذاته، بل نقول الدافع في تقديمه النفسي، ونقول في الوقت نفسه وكأنه واقع نفسي وليس واقعاً بيولوجياً. ومن المؤكد أننا استطعنا تسميته «جزءاً من فاعلية». إننا بهذا حدّدناه أنه طاقة، دفعة، توتر، إلخ. ولكن التوصيف السيكولوجي لهذه الطاقة يشكّل جزءاً من تعريفها، بوصفها لا يقدّمها شيء ما، بل هي تقدّم... بالنسبة إلى الطاقات العضوية:

(51)- G.W. ،X، ص.264. S.E. ،XIV، ص.166؛ الترجمة الفرنسية، ص.92.

(52)- المناقشة التي سنعقدها لهذا المفهوم الفرويدي في الديالكتيك، الفصل الثاني، ستبيّن قرابته مع مفاهيم مشابهة لدى سبينوزا وليبنز.

(53)- G.W. ،X، ص.264. S.E. ،XIV، ص.166؛ الترجمة الفرنسية، ص.96.

(54)- المصدر السابق،

(55)- المصدر السابق.

(56)- المحاضرات الجديدة في التحليل النفسي، الترجمة الفرنسية، ص.130.

«إذا أهملنا الجانب البيولوجي من الحياة النفسية، فإن الدافع يبدو لنا مفهوماً حدّياً بين النفسي والجسمي: إنه التقديم النفسي للإثارات التي تصدر عن داخل الجسم وتبلغ الحياة النفسية»، ويطبّق فرويد على هذا المفهوم، ليشدّد على سمته المختلطة جداً، مفهوم العمل، حيث تعرّفنا تعبيراً مفضّلاً من لغة مركّبة يتطلّبها التحليل النفسي: إنه «قياس مقتضى العمل، المفروض على الحياة النفسية جرّاء ارتباطها بالجسمي»[57]. فلا ينبغي إذن أن نقول فقط إن الدافع يعبّر عن نفسه في امتثالات تمثّله- إن ذلك جانب من الجوانب المشتقّة من وظيفة التقديم للدافع. بل ينبغي أن نقول على نحو أكثر راديكالية إن الدافع يقدّمُ الجسم في النفس، يعبّر عنه على المستوى النفسي. إنها مصادرة، ربما تكون الأكثر أساسية من مصادرات التحليل النفسي، تلك التي تصفه أنه علم النفس التحليلي. وليس بوسعنا إلا أن نبسط هذه المصادرة في كل نتائجها.

وكلّ أقدار الدافع هي أقدار «التقديمات النفسية» للدافع؛ وهذا واضح في حالتي «الانقلاب» و«الارتداد»، حالتين عولجتا بالتفصيل وحدهما في المحاولة المخصّصة للدوافع وأقدارها: الانقلاب من ناظر إلى منظور إليه، والارتداد من تعذيب الآخر إلى تعذيب الذات، يتجلّيان في تقديمات وفي حالات وجدانية تقدّم الانزياحات محض الطاقية في حقل نفسي حيث يكون ممكناً أن تكون موضع دلالة، ومعترفاً بها، وتصبح على هذا النحو شعورية لقاء عمل نوعي.

وقدر «التقديمات النفسية» بنّاء أكثر بكثير في حالة الكبت الذي يكّون، ونحن نتذكّر ذلك، القدر الثالث للدافع. إنه هو الذي يُدخل، في الواقع، في التقديم النفسي للدافع، كل التعقيد الذي يدّل عليه فرويد بكلمتي «إبعاد» و«تحريف» (هذه اللفظة الأخيرة استُخدمت آنفاً لتصف مجموع الأساليب التي تكّون عمل الحلم). والكبت هو الذي، في الواقع، يفصل الدافع عن الوعي، ولكنه لا يفصل الدافع لهذا السبب عن تقديمه النفسي؛ ولا يمكنه أن يفعل ذلك، لأن الدافع هو نفسه تقديم العضوي؛ وهذا هو السبب تماماً في أن اللاشعور الفرويدي لاشعور نفسي، إنه مصنوع من التقديمات النفسية (بالنظر إلى أن هذا المصطلح لا يشمل «الامتثالات»- ذلك ماكان

(57)- .X ،G.W، ص.214، .S.E، XIV، ص.121-2؛ الترجمة الفرنسية، ص.33. يستأنف فرويد في المناقشة المصطلحية التي تلي، بمناسبة الحديث عن كل مصطلح من المصطلحات المترابطة، تلك الإحالة نفسها إلى الوظيفة البيانية أو التقديمية. «نفهم، من دفعة الدافع، عامل الحركية، المجموع الطاقي أو قياس مقتضى العمل الذي يقدّمه الدافع» (المصدر السابق).. و«نفهم، من مصدر الدافع (أي مصدر)، السيرورة الجسمية في عضو من الأعضاء أو جزء من الجسم، التي يقدّم الدافع إثارتها في الحياة النفسية.» .X ،G.W، ص.215، .S.E، XIV، ص.122؛ الترجمة الفرنسية، ص.35-6. وتعكس هذه النصوص ذلك الالتباس الأقصى في مفهوم الدافع: إنه يدلّ تارة على ما «يُقدّم» (بواسطة الحالة الوجدانية والامتثال)، وهو نفسه «التقديم» النفسي لطاقة عضوية غير معروفة أيضاً». وناشر .S.E يقارن النصوص الفرويدية الرئيسة الخاصة بالمسألة، في المدخل إلى المحاولة في الدوافع وأقدارها (.S.E،XIV، ص.111-116): ثلاث محاولات.. (مقدّمة عام 1914)، المقطع الثالث من حالة شريبرْ (1911)، من أجل إدخال النرجسية (1914)، اللاشعور، الكبت (1915)، ما وراء مبدأ اللذة (1920)، مقال الموسوعة البريطانية (1926). إنني على وفاق تام مع هذا المؤلف في اعتبار هذا الالتباس غير ذي أهمية؛ فالأساسي بالنسبة لنا أن الدافع لا يمكن أن نعرفه إلا في تقديمه النفسي، وذلك هو الذي يحدّد فحواه السيكولوجي. أما حلّ الالتباس نفسه، فينبغي دون شك أن نبحث عنه في مفهوم الكبت الأصلي الذي يؤسّس «التثبيت» الأول كله، تثبيت التقديم النفسي في الدافع. وسنناقش فيما بعد هذه المسألة (هامش 46).

قـد سـمّـاه تـفسير الأحـلام «أفـكـار» الحـلـم- فـحسب، بـل يشـمـل أيضـاً الحـالات الوجدانية التي ستثير لاحقاً صعوبة كبيرة).

ولكن الكبت هو الذي يمنعنا، من جهة، من إدراك التعبير النفسي الأوّلي للدافع إدراكاً مباشراً: وهذا هو السبب تماماً في أننا لا يمكننا إلا أن نصادر على هذا التعبير. و«إبعاد» تعبيرات الدافع المعروفة والمعترف بها، بالقياس على التعبير البدئي، أكبر دائماً مما نتخيّله؛ وذلك ما يعبّر عنه فرويد عندما يقول: إن الكبت بحصر المعنى هو نفسه الآن كبت ثانوي بالقياس على الكبت الأصلي، «الذي يكمن في أن التقديم النفسي (التمثيلي) للدافع يرى نفسه أن قبوله مرفوض في الشعور» [58].

(58)- .G.W، X، ص.250، .S.E، XIV، ص.248؛ الترجمة الفرنسية، ص.71. كل دراسة منهجية لمفهوم الكبت لدى فرويد ينبغي في أيامنا هذه أن تأخذ بالحسبان عمل بيتر ماديسون، مفهوم الكبت والدفاع لدى فرويد، لغته النظرية والمشاهدية، نشر جامعة مينيسوتا، 1961. ويطبّق المؤلف في هذا الكتاب الاهتمامات الإبستيمولوجية لمدرسة كارْناب ويحاول توضيح المفهوم الفرويدي إذ يميّز ويمفصل مستويي «اللغة المشاهدية» و«اللغة النظرية». وينتمي إلى اللغة المشاهدية مظاهر يمكن ملاحظتها في الحركة بين الدافع والتوظيف المضادّ؛ وينتمي إلى اللغة النظرية تلك البنيات التي لا يمكن ملاحظتها في هذه الحركة من القوى. وتنوّع مظاهر هذا التفاعل الافتراضي يشرح التغيّرات لدى فرويد في قاموسه نفسه: في المداخلة التمهيدية لعام 1892 (دراسات في الهستيريا، الفصل الأول)، يدلّ الكبت على النسيان القصدي، المعلّل لاشعورياً، الذي يمكننا ملاحظته في حالات الهستيريا. ففي حين، والحال هذه، أن فقدان الذاكرة الهستيري والكبت يتطابقان، كما سيذكّر فرويد نفسه بذلك في الفصل XI الهامّ من كتابه الكفّ والعَرَض والحصر (1926)، يُعتبر الدفاع والكبت أيضاً مترادفين: «الدفاع أي كبت الأفكار خارج الوعي»؛ والتعقيد الثاني: ثمة إجراءات دفاعية أخرى غير فقدان الذاكرة الهستيري: مثال ذلك التحوّل، الإسقاط، الإنابة، العزل (الذي يتيح للامتثال أن يأتي إلى الوعي، وفق نصّ فرويد، الإنسان ذو الذئاب، ولكنه عار من توظيفه في حالة وجدانية). ثم يختفي مفهوم الدفاع من معجم مصطلحات فرويد ويترك مكانه إلى مفهوم الكبت، وذلك حتى عام 1926؛ ويحدّد فرويد صراحة مفهوم الكبت، في محاولة 1916، على النحو التالي: «تكمن ماهية الكبت ببساطة في أن يصرف شيئاً عن الشعور، وأن يبقيه بعيداً عنه». فالمفهوم مأخوذ هنا في بعده النظري؛ إنه يشمل آليات شتّى، تستخدمها الأعصبة الثلاثة المفحوصة؛ ولكن الكبت، بدوره، قدر واحد فقط من أقدار الدافع؛ فتبدو الوظيفة الدفاعية إذن أنها تشمل مجموع هذه الأقدار. فليس بوسعنا إذن أن نتكلّم بالدقّة على إنابة مفهومِ الكبت مناب مفهوم الدفاع، مع أن مفهوم الدفاع اختفى عملياً من القاموس الفرويدي حتى عام 1926. وإحياء مفهوم الدفاع، في نصّ الكفّ، والعَرَض والحصَر، للدلالة على كلية الأساليب التي تستخدمها الأنا في النزاعات التي يمكنها أن تقود إلى العصاب، ليس إذن غير متوقّع: ويذكر فرويد مجدّداً، إلى جانب الاستبعاد من الوعي، الذي يوضّحه بمثال الكبت الهستيري توضيحاً كاملاً، «العزل» و«النكوص» إلى مرحلة ليبيدية سابقة، الذي يُلاحظ في العصاب الوسواسي، كما يذكر إجراء يكمن في «تفكيكِ» سحري لما كان قد بُني؛ فكل هذه الإجراءات دفاعية، بمعنى أنها تحمي الأنا من مقتضيات دافعية. ولكن في الفصل المسمّى «الإضافي» فقط إنما لايكون مفهوم الكبت تابعاً لمفهوم الدفاع فحسب، بل يقتصر من جديد على فقدان الذاكرة الهستيري؛ وفي جسم الكتاب، تُعامل الإجراءات الدفاعية الأخرى في بعض الأحيان معاملة أشكال الكبت. ويوحي ماديسون أن «الدفاع والكبت مرتبطان بالوعي ارتباطاً لا ينفصم على نحو لايتيح فصلهما بمجرّد مواضعة في المصطلحات» (مصدر مذكور، ص.27). والمهمة الأولى التي يمكن أن تقترحها لنفسها ابستيمولوجيا هي أن تنظّم تنوّع الوقائع القابلة للملاحظة، بوصفها شهود نزاع نفسي داخلي غير قابل للملاحظة، وتحتفظ بمفهوم الدفاع للباعث الأساسي المشترك: أي الحماية الوقائية للأنا من الحصر. وهذا التنظيم هو الذي يحتّل الجزء الأول من عمل ماديسون. فلدى التحليل النفسي، في الأساس، ما يفعله فيما يخّص الدفاعات التي تخفق؛ والدفاعات الأخرى؛ يقول فرويد عام 1915، تفلت من فحصنا؛ ويذكر فرويد، بين إجراءات الدفاع الناجحة، «تقويض عقدة أوديب» التي هي «أكثر من كبت» ، بمعنى أن الاندفاع نفسه مدمَّر في الهو، والرفض بواسطة الحكم، وبخاصة التصعيد الذي نناقش في مكان آخر طبيعة علاقته بنزع الصفة الجنسية. ويطرح فرويد، في كتابه عسر في الحضارة. أن الدوافع نفسها يمكنها أن تتعدّل بفعل التلاشي، التصعيد أو الكبت؛ فتكوين سمات الطبع مثال على التلاشي، أما الدفاعات التي تخفق، فبوسعنا أن نقسمها إلى دفاعات قمعية ودفاعات غير قمعية: الأولى تنال مفعول الحماية إذ تشوّه الامتثال الذي يتثبت على الاندفاع الخطر؛ وليس فقدان الذاكرة سوى شكل منها إلى جانب التحوّل، والانزياح، والإسقاط، والتكّون الارتكاسي، والعزل، و«التقويض»، والإنكار. ومعيار درجة الكبت تقدّمه درجة «التشويه» و«إبعاد» فسائل اللاشعور من الأحلام، والأعراض ومختلف علامات الدافع المكبوت وأقنعته. وبوسعنا الكلام على دفاع غير قمعي في حالة النكوص، دفاع يباشر عمله بإنابة الدافع (العودة على سبيل المثال إلى اهتمام قبل تناسلي) لا بتشويه الامتثال. ولكن ثمة إجراءات دافعية لا يبدو أنها تقع في هذا الخيار بين الدفاعات القمعية وغير القمعية: كضروب الكفّ الوجدانية على نحو صرف، التي ذكرها فرويد أمثلة على الأقدار المنفصلة عن الحالة الوجدانية: هنا يكون الاندفاع ممنوعاً عن أن يمضي إلى حدّ المظهر الوجداني الكامل. ويتكلّم فرويد أيضاً على هذه الحالة من الكبت (1915)، مع أن الكفّ الوجداني لا يمكن الحصول عليه بتشويه المحتوى التمثيلي. وماذا نقول أخيراً عن مفهوم المقاومة؟ كيف أقدم على أن يتّخذ مكاناً بالنسبة إلى مفهوم الكبت؟ يمكننا القول، استناداً إلى بعض نصوص فرويد، إن المقاومة مظهر من مظاهر الكبت، المظهر الذي يصادفه العمل العلاجي بوصفه مانعاً لتقدّمه؛ وهذا المظهر ينبغي وضعه على قدم المساواة مع تكّونات الأعراض؛ فالمريض يستخدمه دفاعاً ضد الشفاء، الذي تعامله الأنا معاملة الخطر الجديد. ولكن المقاومة تشمل بدورها تنوّعاً من الإجراءات هي وحدها التي يمكننا ملاحظتها (الصمت، التجنّب، التكرار، إلخ)؛ والمقاومة، على سبيل القوة الافتراضية، هي من جانب المفاهيم النظرية: إنها بديل التوظيف المضادّ في الوضع التحليلي؛ والحال أن مفهوم التوظيف المضادّ يُستخدم صراحة لتحديد الكبت الأولي (فالكبت الثانوي يستخدم فضلاً عن ذلك سحب توظيف قبل الشعور). وبفضل هذا التسلسل المفاهيمي (مقاومة- توظيف مضاد- كبت)، يعمل مفهوم المقاومة على مستويات عدة: إنه، بمعنى لامتمايز، الاسم الذي يُطلق على الكبت في وضع تحليلي؛ وعلى المستوى النظري، القوة المستخدمة في هذا الوضع متماثلة مع ما تسمّيه نظرية الكبت توظيفاً مضاداً؛ وعلى مستوى الملاحظة، يشمل مفهوم المقاومة كل الإجراءات التي يبحث بواسطتها المريض عن أن يفلت من القاعدة النظرية؛ وبهذا الصدد، أقوى كل أشكال المقاومة إنما هو



وهذا هو السبب في أن ما نعتبره التعبير الأصلي عن الدافع هو الآن نتاج التثبيت؛ فالعلاقة بين تعبير ودافع لاتبدو لنا أبداً إلا أنها علاقة مؤسَّسة، مترسّبة، «مثبّتة»؛ وينبغي أن يكون بوسعنا الرجوع إلى ماوراء هذا الكتاب الأوّلي (الذي لن نناقش هنا واقعه العيادي، بل متضمّناته الإبستيمولوجية) لبلوغ تعبير مباشر. ولكن فرويد لم يقل قطّ، في حدود ما أعلم، بأي شرط يمكننا الرجوع إلى ماوراء الكبت الأولي.

ويعني الكبت الأولي أننا نكون دائماً، منذ الآن، في غير المباشر، في ماعُبّر عنه آنفاً، في ما قيل سابقاً. ويرغمنا الكبت بحصر المعنى، بالحري، على أن نتحرّك بين المشتقّات البسيطة؛ و«المرحلة الثانية من الكبت، الكبت بحصر المعنى، خاصة بالفسائل النفسية للتقديم المكبوت»، أو سلاسل الأفكار التي تدخل، إذ تصدر عن مكان آخر، في علاقة ارتباط مع التقديم المذكور»[59]. ويبدو اللاشعور عندئذ كشبكة متشعّبة، تكوّنها شجيرات غير محدّدة من هذه «الفسائل». وهو بهذا إنما يكوّن منظومة ويصلح لما يسمّيه المحلّلون النفسيون التقصّي داخل المنظومي. ولكنها دائماً منظومة من التعبيرات النفسية وكل التحليل يكمن في فن تفسير هذه الفسائل في علاقاتها بالتعبيرات الأكثر بدئية دائماً، تعبيرات الدافع، وفق درجة «إبعادها»، و«تحريفها»[60]. فعلاقات «الإبعاد» و«التحريف» للفسائل هي عندئذ الضامن، من جانب الحياة النفسية المحلَّلة، لعلاقات «الترجمة»، التي كنا قد ذكرناها في البداية،



الشكل الذي يستخدم التحويل مانعاً لعمل التحليل. ولا تنطوي نظرية الكبت إذن على شبكة معقدة جداً من الوقائع التي يمكن ملاحظتها فحسب، بل تنطوي على منظومة من القوى المتعارضة علاقاتها لايمكن ملاحظتها؛ وهذه المنظومة تعدّلت، هي نفسها، كثيراً في المذهب الفرويدي، لأنها لاتنفصل عن نظرية التنظيمات الجنسية والنظريات المتتالية للدوافع. والشكل الأكثر تجريدا من النظرية كان قد بلغه فرويد مع تمييز الكبت «الأولي» من الكبت «اللاحق» أو «الكبت «بحصر المعنى». فالأول يضع تحت تصرف الثاني كتلة من التجارب الطفلية المكبوتة؛ وبفضله سيكمن كل كبت في تحوّل حقيقي للحالات الوجدانية، وبمقتضى هذا التحوّل، ماكان يولّد اللذة سيولّد الألم من الآن فصاعداً على صورة تقزّز مثلاً. ففي «حالة شريبر» (1911، المقطع الثالث)، إنما تكون نظرية الكبت الأولي هي الأكمل، والنص الموجز لعام 1915 ليس سوى خلاصتها، والتثبيت الخاص بالكبت الأولي، في «نص شريبر»، شرط الكبت الثانوي الذي يتفكّك إلى سيرورة مزدوجة من النفور الشديد بفعل منظومة الشعور والجاذبية التي يمارسها اللاشعور. وكان الشكل الأكثر تجريداً من النظرية قد بُلغ عام 1915 مع مفهوم التوظيف المضادّ، الذي يفترض السمة الثابتة للضغط الدافعي والضغط المضاد، المحدّد هو ذاته بطاقته وحدها واتجاهه ضد الدافعي وحده. وهذا النظام الميكانيكي في الظاهر هو في الواقع نظام «دافعية». وهنا تكمن في نهاية المطاف كل الأهمية لمناقشة تنصبّ على العلاقات بين الكبت والدفاع: كل النظام يتوجّه نحو فكرة الحماية من الخطر الداخلي (ليبيدي أو معنوي) أكثر مما يتوجّه أيضاً نحو خطر خارجي ومادي. ويفهم المرء أن الحصر، الذي اعتُبر خلال زمن طويل أنه مفعول الكبت (إنه عام 1915، قدر من الأقدار المنفصلة عن الحالة الوجدانية، التحوّل إلى حصر)، أمكنه، عام 1926، أن يضطلع بدور الاستباق والإشارة؛ وفي حين أن الحصر الصدمي يكمن في تقدير سلبي تماماً لعجز الأنا التي تواجه خطراً يتجاوز قواها (وضع صدمي)، يستبق الحصر– الإشارة هذا الوضع الصدمي؛ إنه يكرّر الصدمة نفسها تكراراً فاعلاً على صورة ملطّفة أملاً في أن يوجّه مجراها. ويبدو الكبت الأولي، بالتضاد، متضامناً مع مايُسمّى الحصر الصدمي الآن: كان كتاب ماوراء مبدأ اللذة قد سمّى من قبل كل تمزّق لدرع الحماية من المنبهات صدمياً. وقبل أن يكون الحصر الاستباقي في متناول الأنا، ليس لهذه الأنا ملجأ إلا في الاندفاع حتى تستعيد حالة الراحة السابقة، والكبت الأولي، الذي لايبدو أنه يفترض افتراضاً مسبقاً إلا عدم إشباع الحاجة الطفلية، يتميّز من الآن فصاعداً تميّزاً واضحاً من كل الإجراءات التي تلي تكوّن الأنا العليا، ويصفه فرويد الآن أنه انطلاق «حصر– إشارة»، يعمل عمله الوظائفي بوصفه إنذار استباق بواسطة التذكير بوضع سابق خطِر. تلك هو التشابك غير المألوف للوقائع والنظريات، الذي يميّز مفهوم الكبت لدى فرويد.– وسنتكلم في الديالكتيك، الفصل الأول، ص.348، على الجزء الثاني من كتاب بيتر ماديسون ومحاولته تطبيق قواعد كارْناب على الفرويدية.

(59)– .G.W، X، ص.250، .S.E، XIV، ص.148؛ الترجمة الفرنسية، ص.72.

(60)– «التحليل النفسي يمكنه أيضاً أن يبيّن لنا شيئاً آخر ذا أهمية لنفهم مفعولات الكبت في الأعصبة النفسية: الواقع أن تقديمات الدافع تنمو على نحو أكثر حرية وغزارة عندما تفلت، بفضل الكبت، من الشعور. فهي، في هذه الحال، تتكاثر، إذا صحّ القول، في الظلام وتجد أشكالاً من التعبير قصوى تبدو للعصابي، عندما تُترجم وتُقدّم له، أنها بالضرورة ليست غريبة فقط بل مرعبة، جرّاء كونه يرى فيها، كما في مرآة، قوة دافعية غريبة وخطرة. وتنجم هذه القوة الدافعية التائهة، عن انتشار في الخيال دون عوائق وعن ضرب من الركود بفعل رفض الاشباع. .G.W، X، ص251، .S.E، XIV، ص159؛ الترجمة الفرنسية، ص73.

من جانب التحليل نفسه. وبفضل هذا الارتباط، على مستوى التعبيرات النفسية، بين عمل الكبت وعمل التحليل، كل ما أمكننا أن نعالجه تحت عنوان «قدر الدوافع (الطاقي)» يأتي إلى اللغة بوصفه قدر تعبيراتها النفسية.

ففي هذا المفهوم تماماً من التعبير النفسي إذن، من التقديم النفسي، إنما يأتي الاقتصاديّ وعلم التفسير متزامنين؛ والفسحة بين عالمين من القول لدى التحليل النفسي، التي كانت قد بدت لنا لاتقهر على مستوى تفسير الأحلام، تبدو أنها تلاشت في كتابات الميتاسيكولوجيا.

ومانزال لم نوفّ ماعلينا مع ذلك: كل شيء يمضي تماماً لو أنه كان بمقدورنا أن نجعل التعبيرات النفسية ببساطة شبيهة بالامتثالات، أي بأفكار شيء من الأشياء. والحال أن الامتثالات ليست إلا فئة من التعبيرات النفسية وتظاهرنا أننا نجهل وجود فئة أخرى، فئة الحالات الوجدانية، وأن لهذه الحالات الوجدانية قدراً مختلفاً وأن هذا القدر الخاص ربما يكون أكثر أهمية للتحليل النفسي من قدر الامتثالات.

ألم نُلق في لُجّة البحر؟ ألن تكون الحالة الوجدانية ملجأ شرح اقتصادي منفصل عن التفسير؟ أليست الحالة الوجدانية هي الكمّ الصرف؟ ونقول باختصار، ألا يتطابق التفسير والشرح إلا في قدر الامتثالات، أي في القدر الأقلّ أهمية، لينفصلا مجدّداً في قدر الحالات الانفعالية؟

فْلنعد إذن إلى النصوص [(61)].

ينبغي أن نلاحظ أول الأمر أن فرويد عُني عناية كبيرة بتعليق (وضع بين قوسين) مسألة الحالة الوجدانية وإعداد نظريته، نظرية المحتويات اللاشعورية، على قاعدة التكافؤ بين التعبيرات النفسية والامتثالات؛ فالنهج الأولي للنصّين موضع النظر متوازٍ بهذا الصدد [(62)]. وفي مرحلة ثانية فقط إنما أُدخل مجدّداً كل ماظلّ معلّقاً في المرحلة الأولى: «إننا عالجنا فيما سبق كبت ضربٍ من تقديم الدافع وقصدنا بهذا الاسم امتثالاً أو فئة من الامتثالات التي وظفّها الدافع بشحنة معيّنة من الطاقة النفسية (ليبيدو، اهتمام)» [(63)]. والحال أن هذه الشحنة على شكل «حالة

(61)- نهاية المحاولة في الكبت، .G.W، X، ص. 254 ومايليها، .S.E، XIV، ص152 وما يليها؛ الترجمة الفرنسية، ص79 وما يليها، والفصل الثالث من المحاولة في اللاشعور، .X،G.W، ص275-79؛ XIV، ص. 176-9؛ الترجمة الفرنسية ص111- 118 .

(62)- «تقسرنا الملاحظة العيانية الآن على أن نفصل مالم نعتبره حتى الآن إلا متصفاً بصفة الوحدانية، نلك أن هذه الملاحظة العيانية تبيّن لنا ضرورة أن نأخذ بالحسبان، إضافة إلى الامتثال، شيئاً آخر يقدّم الدافع؛ هذا العنصر الآخر خاضع لقدر الكبت الذي يمكنه أن يختلف اختلافاً كلياً عن قدر الامتثال. واحتفظنا لهذا العنصر الآخر، عنصر التقديم النفسي مصطلح «شحنة من حالة وجدانية (دار نشر S.E تترجم المصطلح الألماني Affectberag بـquata of affeet أي حصة الحالة الوجدانية)؛ إنه يقابل الدافع، بمقدار مايكون هذا الدافع قد انفصل عن الامتثال ووجد تعبيراً متناسباً مع الكمية في السيرورات التي يمكن تمييزها بوصفها حالات وجدانية محسوسة».

.G.W، X، ص255. .S.E، XIV، ص152؛ الترجمة الفرنسية ص79 .

(63)- المصدر السابق.

وجدانية» تكوّن «عنصراً آخر» من القرينة النفسية[64]؛ والكبت نفسه هو الذي يرغمنا، إذ أضفى على هذا العنصر الآخر قدراً مختلفاً، على أن نبحثه بوصفه موضوعاً لذاته. وهذا «العنصر الآخر» يسمّيه فرويد «العامل الكمّي لتقديم الدافع» أو يسمّيه أيضاً «الشحنة على شكل حالة وجدانية للتقديم النفسي»، أو «الطاقة الدافعية المرتبطة بالامتثال». بل يتكلّم فرويد في بعض الأحيان على «جزء كمّي» يعارض «الجزء التمثيلي»[65] . أليست هذه المرحلة الثانية هي المرحلة الطاقية الصرفة؟ ألم تُحِلنا هذه المرحلة الثانية إلى الفيزياء؟ على الإطلاق : ذلك أن هذه الكمية، ولو أنها منفصلة عن الامتثال، لاتلفت إليها الأنظار وليس لها تأثيرها، إلا في حالات وجدانية شبيهة بـ«التعبير المتناسب مع الكمّية». فهذه الأقدار، أقدار الكمية، هي أقدار الحالات الوجدانية. ويميّز فرويد من هذه الأقدار ثلاثة: حالة وجدانية عدماً (كما في «اللامبالاة الرائعة» لدى الهستيريين، وفق كلمة شاركو)؛ حالة وجدانية «ملوّنة من ناحية الكيف»؛ وأخيراً «الحصر»؛ وهاتان الحالتان الأخيرتان هما اللتان تستحقّان أن نسمّيهما وحدهما، ضرباً من «انتقال» الطاقات الدافعية إلى حالات وجدانية.

تلكم تماماً هي الكمية التي تسبّب لنا الإرباك منذ كتاب المخطط الإجمالي! وكم كنا على صواب في قولنا إن الكمية تابعة للتشخيص والتفسير وليس للقياس لأننا لاندركها خارج أقدار الامتثال، إلا في أقدار الحالة الوجدانية. ولهذا السبب لاحظنا تماماً من قبل أن مبدأ الثبات، الذي يتجسّد فيه مفهوم الكمية، ليس سوى الضبط بواسطة اللذة- اللالذة. والحال أن القدر المنفصل للحالة الوجدانية يعرّي معنى هذا الضبط؛ فعندما يكون الكبت في صراع مع الحالة الوجدانية إنما يكتشف معناه الحقيقي في العلاقة بمبدأ اللذة والألم: «نحن نتذكّر أن ليس للكبت باعث آخر، ولامقصد آخر، إلا تجنّب الألم. وينجم عن ذلك أن قدر الشحنة على شكل حالة وجدانية للتقديم (الدافعي) أكثر أهمية كثيراً من قدر الامتثال وأن في ذلك إنما يكمن مايقرّر حكمنا على (نجاح أو فشل) سيرورة الكبت»[66]. ولهذا السبب يشرع فرويد في أن يعيد من جديد تفسير نظرية الأعصبة في المنظور المزدوج لقدر «الجزء التمثيلي» و«الجزء الكمّي»، وليس التنفيذ مهماً بالنسبة لنا هنا، إلا فيما يخص تكوين المفاهيم المستخدمة: «التكوينات البديلة»، «الأعراض»، «عودة المكبوت» .. إلخ.

ويتيح لنا المقال في الكبت دون شك أن نقول إن «الجزء الكمي» لايُعرف إلا في

(64)- المصدر السابق.

(65) كل هذه التعبيرات يقرأها القارىء في الفصل الثالث من نص الكبت.

(66)- .G.W، X، ص256، .S.E، XIV، ص153؛ الترجمة الفرنسية، ص81.

الحالات الوجدانية. وإذ يميّز المقال بين القدرين، قدر الامتثال وقدر الحالة الوجدانية، فإنه يترك المسألة مفتوحة، المسألة التي مفادها ما إذا كان الشرح الاقتصاديّ للحالات الوجدانية لايرتدّ إلى تفسير الامتثالات أو، بعبارة أخرى، ماإذا كان التفسير لايتثبّت على الامتثالات والشرح الاقتصادي على الحالات الوجدانية. وإذا كانت «مهمة الكبت» خاصة بـ«تصفية الشحنة في الحالات الوجدانية»، ألا يعني أن الاقتصاديّ لايرتدّ في نهاية المطاف إلى كل تفسير للمعنى بالمعنى؟

ويبدو أن الفصل الثالث من المقال في اللاشعور يمضي في هذا الاتجاه، لأنه يربط صراحة وجهة النظر الاقتصادية بأخذ الحالات الوجدانية بالحسبان[67]، وكانت وجهة النظر الموقعية، على العكس، قد أُدخلت في الفصل الثاني لمصلحة التوحيد بين التعبيرات النفسية والامتثالات. وبمعنى موقعيّ على نحو صرف وليس اقتصادياً إنما يذكّر فرويد، في بداية الفصل الثالث، أن أي «دافع لايمكنه أن يصبح موضوع الوعي، وإنما الامتثال الذي يقدّمه فقط، بل وليس بوسعه أن يكون موضع التقديم في اللاشعور إلا بالامتثال» [68]. ويطرح ثلاثي قدر الحالات الوجدانية مشكلاً اقتصادياً على نحو نوعي، مشكل «سيرورة التفريغ»[69]. وبهذا المعنى ينبغي الكلام على «بلوغ الحالة الوجدانية»، كما نتكلّم على بلوغ قدرة التحرّك، والمقصود في الحالتين هو التفريغ والوعي حارسهما كل مرة. وذلك أمر حقيقي، ولكن القدر المنفصل للحالة الوجدانية لايمكنه أن يُنسينا أن الحالة الوجدانية تظلّ حالة وجدانية لامتثال؛ وهذا هو السبب تماماً في أن تعليقها (وضعها بين قوسين) كان أول الأمر ممكناً وضرورياً، إن اللغة هي التي تخدعنا عندما نعتقد بإقامة موازاة دقيقة بين الحالة الوجدانية والامتثال؛ وهكذا فإننا عندما نتكلم على عاطفة لاشعورية- حصر لاشعوري، عاطفة لاشعورية من الإثمية -ننسى أن العاطفة، بالمعنى الدقيق، محسوسة، وبالتالي شعورية: «ليس بوسعنا أن ندلّ على شيء إلا على اندفاع تقديمه التمثيلي لا شعوري؛ ولا يمكن في الواقع أن يكون موضع بحث أي شيء آخر» [70]. ونحن نحدّد الحالة الوجدانية دائماً بالامتثال الذي يمثّل الحالة الوجدانية؛ وبما أننا مع ذلك نخطىء في هذا الامتثال ونعتبر الحالة الوجدانية نفسها أنها التعبير عن امتثال غير امتثالها، فإننا نتكلم بألفاظ غير ملائمة عن حالات وجدانية لاشعورية.

---

(67)- نجد في هذا الفصل تعداداً منهجياً إلى حدّ كاف للحالات الوجدانية وفق درجة تفريغها، «فالاندفاعات في طرف أقصى، وفي الطرف الآخر توجد الانطباعات المحسوسة».

(68)- .G.W، X، ص275-6. .S.E، XIV، ص177؛ الترجمة الفرنسية، ص. 112 .

(69)- .G.W، X، ص277. .S.E، XIV، ص179؛ الترجمة الفرنسية، ص. 115 .

(70)- .G.W، X، ص276. .S.E، XIV، ص177؛ الترجمة الفرنسية، ص. 112 .

ولكن، قد يُقال، هذه الدقة في المفردات لاتخصّ إلا وجهة النظر الوصفية؛ فقدر العامل الكمّي يظلّ، من وجهة النظر المنهجية، قدراً متميّزاً: ويفرض نفسه مجدّداً مفهوم الحالة الوجدانية اللاشعورية، منذ أن نأخذ المفعولات النوعية للكبت بالحسبان، على التفريغ في حالات وجدانية، وعلى القدر الثلاثي لهذا التفريغ، قدر ثلاثي ذكرناه فيما سبق آنفاً. فما هي والحال هذه حالة وجدانية مكفوفة؟ إن امتثالاً مكبوتاً يظل «تكويناً واقعياً في منظومة اللاشعور»[71]: ولانعلم جيداً ماهي حالة وجدانية مكبوتة، إن لم تكن قوة تدخّل لايُسمح لها أن تنمو[72]. ولانعلم شيئاً عن هذه السيرورات، «سيرورات التفريغ»؛ بمعزل من تعبيراتها النفسية، أي «الانطباعات المحسوسة» وبوسعنا على الأكثر أن نكشف عن مسار معيّن، أن نؤرّف نموّاً معيناً بدءاً من هذه الرشيمات الوجدانية التي لانعرف عنها شيئاً يُذكر، إلى الحالة الوجدانية الصريحة، مروراً بالاندفاعات؛ وعلى هذا المسار إنما كنا قد وضعنا أنفسنا فيما سبق، حينما كنا نتكلّم على سيطرة المنظومة الشعورية على تحرير الحالة الوجدانية، بالعبارات التي نتكلم بها على سيطرة الوعي على قدرة التحرك.

ولكن علينا عندئذ ألا يغرب عن بالنا أن حالة وجدانية صرفة، حالة وجدانية صادرة عن اللاشعور مباشرة– كالحصر دون موضوع– هي حالة وجدانية تنتظر امتثالاً بديلاً يمكنها أن تربط به مصيرها. ونقول، في نهاية المطاف، إن حالة وجدانية تبدو لنا من الناحية الوصفية حالة وجدانية منفصلة، إنما هي حالة وجدانية تبحث عن حامل جديد تمثيلي سيشقّ لها الدرب إلى الوعي.

فليس بوسعنا إذن أن نردّ الحالة الوجدانية وعاملها الكمّي إلى الامتثال، ولا أن نعالجها بوصفها واقعاً متميّزاً. وعلى هذا الفارق على الأقلّ إنما يتحرّك التمييز بين الموقعيّ والاقتصاديّ. ويمضي الفصل الرابع من المقال في اللاشعور إلى الحد الأقصى لإمكانات الاستقلال الذاتي التي توفّرها النظرية السابقة في الحالة الوجدانية لوجهة النظر الاقتصادية. بل يمضي هذا الفصل حتى عرض وجهة النظر هذه بوصفها وجهة نظر ثالثة تُضاف إلى وجهة النظر الدينامية والموقعية؛ ويزعم أنه «يتابع أقدار مقادير من الإثارات ويبلغ تقديراً نسبياً على الأقلّ لهذه الإثارات»[73]. وفي هذا إنما يكمن، يقول فرويد، تتويج البحوث السيكولوجية: «أقترح أن أصف بـ«الميتاسيكولوجي عرضاً يمكننا أن ننجح فيه حين نصف

(71)– .G.W، X، ص277. .S.E، XIV، ص179؛ الترجمة الفرنسية، ص. 115 .

(72)– المصدر السابق.

(73)– .G.W، X، ص280. .S.E، XIV، ص181؛ الترجمة الفرنسية، ص. 121 .

سيرورة نفسية بحسب علاقاتها الدينامية، والموقعية، والاقتصادية. ولنقل مسبقاً إننا لن ننجح، في الحالة الراهنة لمعارفنا، إلا في مسائل منها منعزلة»[74].

وهذه «المحاولة المتواضعة» وهذه «المسائل المنعزلة» إنما هما استعادة منهجية جديدة لنظرية الأعصبة، في خط المقال في الكبت؛ ولكن فرويد يبني هذه المرة، بدلاً من متابعة القدر المنفصل للامتثال والحالة الوجدانية، ضرباً من النمذجة أو من التوافيقية، إذ يركّب بأنحاء مختلفة نسقي التعبيرات النفسية. ولن أدخل في هذا الرسم الأولي للوحة العيادية، لوحة الأعصبة، هنا ولا في أي مكان آخر؛ وألاحظ فقط انزلاق اللغة والفاعلية التصورية في هذا الفصل. فنحو اقتصاديّ صرف إنما يميل هذا التحليل؛ وليس مطروحاً على بساط البحث فيه إلا وضع الشحنات ونقل الشحنات، سحب التوظيف والتوظيف المضادّ: «لدينا على هذا النحو : سحب التوظيف قبل الشعوري، المحافظة على التوظيف اللاشعوري»[75]. فأن يأخذ فرويد بالحسبان هنا إنابة الشرح الاقتصادي مناب الشرح الموقعي، ذلك أمر لدينا علامة مؤكدة عليه في الحل الذي يحمله للفرض الموقعي بصورة صرفة، فرض التدوين المزدوج. وهذا الفرض يحل محلّه فرض اقتصادي على نحو صرف لتغيّر في حالة التوظيف؛ ويضيف فرويد: «الفرض الوظيفي طرد هنا دون مشقّة الفرض الموقعي»[76]. ويضيف فرويد إلى هذا السياق (انسحاب، محافظة، إبدال التوظيف) آلية اقتصادية، آلية التوظيف المضادّ، التي يقول عنها الامتثال اللاشعوري، وسيضيف أيضاً فيما بعد آلية التوظيف المغالي.

ويبدو أن نظرية اللاشعور انقلبت على هذا النحو إلى جانب اقتصاديّ صرف؛ فلم يعد قدر الامتثال، في ضرب من تاريخ المعنى، هو الذي يقود اللعبة؛ ويبدو أن الامتثال ليس سوى نقطة الرسوّ لسيرورات حقيقية، هي من النسق الاقتصادي، يعرضها فرويد عرضاً إجمالياً إذا صحّ القول في حركة التوظيف المنظّمة.

ألا ينبغي أن نمضي إلى أبعد من ذلك ونقول إن اللاشعور الفرويدي يحمل في نهاية المطاف علامة علم الطاقة أكثر مما يحمل علامة الدالّ؟ الفصل الخامس «الخصائص الخاصة بمنظومة اللاشعور» ، الذي ألمعنا إليه آنفاً بوصفه مبحثاً معادياً للفينومينولوجيا، ولكننا لم ندخل إليه حقاً، يصف هذه المنظومة اللاشعورية بعبارات تفريغ الحالات الوجدانية أكثر مما يصفه بعبارات الامتثال: «نواة اللاشعور تتكوّن من تقديمات الدافع التي تقتضي تفريغ توظيفاتها، وبالتالي تفريغ

(74)- المصدر السابق.
(75)- .G.W. X، ص.279، S.E. XIV، ص.180؛ الترجمة الفرنسية، ص.119.
(76)- .G.W. X، ص.279، S.E. XIV، ص.180؛ الترجمة الفرنسية، ص.119.

اندفاعات الرغبة أيضاً»[77].

وهذا هو السبب في أن خصائص اللاشعور التي عدّدناها آنفاً تحمل جميعها اللادالّ[78]: إذا «لم يكن ثمة في هذه المنظومة نفي ولا شك، ولا درجة من اليقين»، فالسبب أن الدوافع تتواجد دون علاقة دالّة: «ليس في اللاشعور إلا محتويات موظفّة بقوة قليلاً أو كثيراً». وإذا كانت السيرورة الأولية هي السائدة، فالسبب أن التوظيفات فيها أكثر حركة، والانزياحات والتكثيفات أكثر يسراً.

وإذا كان اللاشعور غير زمني، فالسبب أنه ليس له بالضبط علاقة بالزمن: إننا قبل علم جمال متعال؛ فـ«العلاقة الزمنية، يقول لنا فرويد، مرتبطة بعمل المنظومة الشعورية».

ونقول أخيراً إن سيادة مبدأ اللدة يعني أن قدر السيرورات اللاشعورية «لا يُناط إلا بقوتها وخضوعها إلى مقتضيات الضبط بواسطة اللذة- اللاّلذّة».

أما احتياز الوعي- الصيرورة- الشعور- فإنه محدّد هو ذاته من الناحية الاقتصادية، منذ أن نعتبر أنه «لايرتدّ إلى مجرّد فعل من أفعال الإدراك، بل يكمن على الأرجح أيضاً في ضرب من التوظيف المغالي، في تقدّم إضافي للتنظيم النفسي»[79].

وكل هذه الخصائص للمنظومات تحيلنا إلى ما هو أكثر قرباً من كتاب التخطيط الإجمالي، أي إلى حالتي طاقة التوظيف: حالة مرتبطة ارتباطاً قوياً وحالة متحركة. فنقل التخوم الحرجة بين اللاشعور وقبل الشعور (وليس بين قبل الشعور والشعور) تكريس نهائي لانتصار وجهة النظر الاقتصادية على وجهة النظر الموقعية[80].

فلنتوقّف هنا لنحدّد موقع الصعوبة. إن المسار المسلوك كامن في ضرب من القلب التدريجي للأولويات. وطرحنا في البدء مشكل التقديم النفسي للدافع، ووضعنا الحالة الوجدانية بين قوسين(علّقنا الحالة الوجدانية) وانطلقنا من أوّلية الامتثال في التكوين الموقعي للاشعور؛ ثم رفعنا القوسين فيما يخصّ الحالة الوجدانية وحاولنا أن نجعل الشحنة في الحالات الوجدانية تابعة للامتثال، وفحصنا عندئذ القدر الخاص لهذا العامل الكمّي، وهذا الفحص هو الذي قادنا إلى أن نضيف وجهة النظر الاقتصادية إلى وجهة النظر الموقعية وأن نمنح حركة التوظيفات أوّلية على الدلالة.

(77)- .G.W، X، ص.285، S.E، XIV، ص.186؛ الترجمة الفرنسية، ص.129.
(78)- اللاشعور، الفصل الخامس.
(79)- .G.W، X، ص.292، .S.E، XIV، ص.194؛ الترجمة الفرنسية، ص.142.
(80)- .G.W، X، ص.291، .S.E، XIV، ص.193؛ الترجمة الفرنسية، ص.141.

وأعتقد أنني أنصف منظومية فرويد حين أستخلص نتيجتين من كل هذه المناقشة:

1- السمة التي لا تقبل الردّ من وجهة النظر الاقتصادية، سمة الحالة الوجدانية،-أي من وجهة نظر الحركة الخاصة بالتوظيفات-، تعبّر عن وضع سماته تتوضّح تدريجياً، إذا قارنّا النتيجة الحالية بنتيجة الفصل الذي تناولنا فيه كتاب المخطط الإجمالي بالمعالجة وبنتيجة الفصل الذي تناولنا فيه بالمعالجة تفسير الأحلام: لغة القوة لا تغلبها لغة المعنى على الإطلاق. ولم نكن قد قلنا شيئاً مختلفاً في نهاية الفصول السابقة، عندما كنا قد طرحنا أن موقعية الجهاز النفسي وسذاجتها ذات النزعة الطبيعية تناسبان ماهية الرغبة، بوصف «الرغبة» «لا تفنى» «خالدة» أي أنها دائماً سابقة على اللغة والثقافة [81].

2- غير ممكن تحقيق هذا الاقتصاديّ الصرف على هامش ما يمكن تمثيله وقوله؛ وليس بوسعنا أن نعتبر ما تتعذّر علينا تسميته في الرغبة واقعاً في ذاته، تحت طائلة الوقوع في قبل سيكولوجيا. وهذا هو الذي يمنعنا على وجه الضبط من تكوين نظرية لـ التقديم النفسي. ومن المؤكد أنها لا يمكنها أن ترتدّ إلى نظرية في الامتثال، لأن الحالة الوجدانية تقدّم الدافع، والدافع نفسه يقدّم الجسم في «النفس». ولكن التجانس الصوتي اللفظي تماماً- هذا التجانس الذي يربك المترجم كثيراً- يشي بقرابة عميقة بين Representänz وReprésentation (أي التقديم والامتثال، والتجانس الصوتي كما نرى بين اللفظين الأجنبيين «م»). فأي اقتصاديّ لا يمكنه أيضاً أن يمحو كون الحالة الوجدانية تتكوّن من شحنة الامتثال، وانفصال الحالة الوجدانية هو أيضاً مظهر من مظاهر هذه العلاقة القصدية، التي يمكنها أن تكون متراخية إلى الحدّ الأقصى ولكنها لا يمكن أن تُلغى أبداً؛ ولهذا السبب تبحث الحالة الوجدانية لنفسها عن حامل تمثيلي آخر لتدخل درب الوعي عنوة.

ولجأ فرويد قليلاً إلى اختزال تفسير المعنى إلى اقتصاديّ القوة بحيث أن محاولته في اللاشعور لم تكتمل دون حركة دائرية ذات دلالة تعيدنا إلى نقطة البدء، أي إلى أن تُقرأ شيفرة رموز اللاشعور في «فسائله». وهذه العودة إلى نقطة البدء جديرة أن نتوقّف عندها فيما يخصّ بنية الحجاج؛ فموقعية الجهاز النفسي هي التي فصلت المنظومات والاقتصاديّ هو الذي أكمل هذا الفصل في نظرية للقوانين الخاصة بكل منظومة (علاقات داخل كل منظومة من المنظومات)، ولكن الاقتصاديّ هو الذي يقتضي أن نلجأ إلى فحص العلاقات بين المنظومات؛ وهذا السبب في أن

(81)- سنعود في الديالكتيك، الفصل الثاني، إلى وضع الرغبة؛ فما يمثُل في الحالة الوجدانية ولا يمرّ في الامتثال إنما هو الرغبة بوصفها رغبة؛ والتحليل النفسي هو المعرفة الحدّية لهذا الذي لا يمكن تسميته في جذر القول؛ وهنا إنما سنبحث عن التسويغ النهائي لـ «وجهة النظر الاقتصادية»، في الإطار نفسه لضرب من فلسفة التفكّر.

المحاولة في اللاشعور لا تنتهي بـ «خصائص المنظومة اللاشعورية» بل بـ«فحص العلاقات بين المنظومات»[82]. في حين أن اللاشعور سيكون فقط «موضع الاعتراف» حقا[83]. والحال أن العلاقة بين المنظومات لا يمكن أن تُقرأ شيفرة رموزها في أي مكان إلا في التكوّين الدالّ للفسائل: «ينبغي القول بإيجاز أن اللاشعور يستمرّ في ما يُسمّى فسائله»[84]. ويتوقّف فرويد على الوجه الأخصّ عند تلك الفسائل التي تنطوي معاً على تنظيم عال لمنظومة الشعور وعلى خصائص اللاشعور؛ وهذه الأنواع من الخلاسيات، وهذه الدماء المختلطة، نحن نعرفها جيداً، إنها استيهامات السواء والعصاب، وهي كذلك التكوينات الإنابية. وهذه السمة المركّبة للاستيهام تؤكد لنا أن اللاشعور ينبغي دائماً أن تُقرأ شيفرة رموزه، ويُشخّص، في ما سمّيناه، نهاية التحليل السابق، «العَرَض ذا السمة الشعورية»؛ أضف إلى ذلك أن فسائل اللاشعور، «الوسيطة بين المنظومتين»، هي التي لاتتيح بلوغ اللاشعور فحسب، بل تتيح التأثير فيه، وتلك هي ميزة العلاج التحليلي النفسي[85].

ماذا تعني هذه الحركة الدائرية للحِجاج؟

ستكون هذه الحركة غير مفهومة إذا كانت وجهة النظر الاقتصادية يمكنها أن تتحررّ من تفسير المعنى بالمعنى تحرّراً كلياً. فالتحليل النفسي لايواجه أبداً قوى عارية بل يواجه دائماً قوى باحثة عن معنى؛ وهذه الصلة، صلة القوة بالمعنى، هي التي تجعل من الدافع نفسه واقعاً نفسياً أو، على نحو أصحّ، مفهوماً حدّياً على تخوم العضوي والنفسي، فبوسعنا إذن أن نوسّع بقدر مايمكننا الصلة بين علم التفسير والاقتصاديّ، – ونظرية الحالة الوجدانية تسم النقطة القصوى من هذا التوسّع في الميتاسيكولوجيا الفرويدية–، وهذه الصلة لايمكنها أن تنقطع، تحت طائلة أن يتوقّف الاقتصادي نفسه عن أن ينتمي إلى علم النفس التحليلي.

---

(82)– اللاشعور، الفصل السادس.

(83)– Die Agnaszierung des Unewussten ، الفصل السابع من اللاشعور؛ دار نشر .S.E، تترجم العبارة بـ Assesment of the Unconscious (تقييم اللاشعور)، S.E، XIV، ص196؛ مجموعة PaP، 17، ص127. كانت قد ترجمت العبارة (عنوان الفصل) بـRecognition of Unconcious (الاعتراف باللاشعور).

(84)– .G.W، X، ص289. .S.E، XIV، ص190؛ الترجمة الفرنسية، ص. 186

(85)– .G.W، X، ص293. .S.E، XIV، ص194؛ الترجمة الفرنسية، ص. 143

الجزء الثاني

تفسير الثقافة

الجزء الأول من التحليلات الذي قدّمناه كان مخصّصاً لإبستيمولوجيا التحليل النفسي، أي لضرب من تقصّي «منطوقات» التحليل النفسي ووضعها في القول.

وسيكون الجزء الثاني مخصّصاً لتفسير الثقافة. وقلنا في الإشكالية أهميته بالقياس على ضرب من فينومينولوجيا الدين والمقدّس بصورة عامة ووضعناه من جهة ماركس ونيتشه بين أشكال تدمير ومشروعات إزالة التضليل. وهذا المكان هو الذي سنسوّغه على قاعده التحليلات لدينا؛ وسنتعمّق إذن، من الآن فصاعداً في دراسة النقيضة الكبيرة لعلم التفسير -نقيضة الإحياء والعزل- محتفظين بحقنا في أن نضع المشكل مجدّداً في الورشة الفكرية عندما يحين موضوع الديالكتيك.

وينطوي التحليل الذي يمكننا أن نجريه للظاهرة الثقافية في هذا الجزء الثاني، على سمة ثلاثية:

1- تفسير الثقافة هو أول الأمر، ببساطة، ضرب من «تطبيق» التحليل النفسي ومماثلة تفسير الأحلام والعصاب. ونحن سنصف معاً، بهذه السمة، مشروعية تفسير التحليل النفسي للثقافة وحدود هذه المشروعية بخصائصها الأساسية. ولاينبغي البحث عن هذه المشروعية وحدودها من جانب الموضوع، أي مجموعة

الموضوعات، بل من جهة وجهة النظر، أي من جهة المفاهيم الإجرائية. وليس لحقل تطبيق التحليل النفسي تخوم، وليس له بهذا المعنى حدود؛ ولكن زاوية الرؤية تحدّدها وجهة النظر الموقعية الاقتصادية التي تمنحه حقّه المناسب. وهو ذو حدود بهذا المعنى، وهذه الحدود تابعة، كما في كل مكان، لمشروعية وجهة النظر. فكل مايمكننا قوله في التحليل النفسي عن الفن، والأخلاق، والدين، ذو تحديد مزدوج: محدّد أول الأمر بالنمط الموقعي الاقتصادي الذي يكوّن «الميتاسيكولوجيا» الفرويدية، ثم بالتماثل مع الحلم الذي يقدّم اللفظ الأول من سلسلة من المتماثلات التي يمكنها أن تستطيل استطالة لا حدود لها، من الحلمّي إلى الساميّ.

فلْنلحّ على هذا التحديد المزدوج: تحديد بالنمط وتحديد بالمَثَل. فالأول يعني أنه لاينبغي أن نطلب من التحليل النفسي ماهو ممنوع عليه أن يمنحه، أي إشكالية الأصل. فكل ماهو «أوّلي» في التحليل – سيرورة أولية، كبت أولي، نرجسية أولية، ثم مازوخية أولية فيما بعد– ذو معنى يختلف اختلافاً جذرياً عن المتعالي: فليس المقصود مايسوّغ ويشيد، ولكن مايسبق في التقنّع في نظام التشوّه. وهكذا تعبّر السيرورة الأولية عن الإنجاز الهلوسي للرغبة التي تسبق كل إنشاء استيهامي آخر؛ ويفصل الكبت الأولي في كل التثبيتات الأولى لامتثال على الدافع؛ والنرجسية الأولية تدّل، وراء كل التوظيفات الخاصة بالموضوعات، على المستودع الذي ينشأ منه كل دافع. ولكن هذا الأول في التحليل لا يكون أول في التفكّر أبداً؛ فليس الأول أساساً. ولاينبغي لهذا السبب أن نطلب إلى التحليل النفسي أن يحلّ مسائل ذات أصل جذري، لا في نظام الواقع، ولا في نظام القيمة. وسيكون مفهوماً أننا لن نعتبر المُثل والأوهام أبداً إلا بوصفها أقدار الدافع، «فسائل» «بعيدة» و«مشوّهة»، قليلاً أو كثيراً، عن التعبيرات النفسية عن الدافع؛ فالإبداع واللذة الجماليان، ومثل الحياة الأخلاقية، وأوهام الدائرة الدينية، لن تمثل إلا بوصفها عناصر من ميزانية الدافع الاقتصادية، بوصفها كُلفة محسوبة باللذة–اللالذة؛ ولن نتكلم عليها ولن يكون بوسعنا أن نتكلم عليها إلا بعبارات التوظيفات، وسحب التوظيفات، والتوظيفات الغالية، والتوظيفات المضادة، وفق التوافيقية الاقتصادية، التي رسمنا خطوطها العامة فيما سبق (ص149). فالنظرية التحليلية للثقافة هي، بهذا المعنى «تحليل نفسي تطبيقي».

وهذا التفسير للثقافة يعمّم المَثَل الأول للحلم في الوقت الذي «يُطبّق» النمط المفهومي الذي أعدّه فرويد في كتابات الميتاسيكولوجيا؛ وينبغي أن نقول بالحري إنه يعمّم الثنائي الذي يكوّنه الحلم والعصاب؛ كما وضعه المدخل إلى التحليل النفسي بصورة مهيبة على رأس تطبيقات التحليل النفسي كلها. والحال أن مايقترحه الحلم

على التحليل النفسي إنما هو هذه البنية التي دافع عنها كتاب تفسير الأحلام دفاعاً حتى التشدّد تحت عنوان «إنجاز أمنية». ولشرح هذا الإنجاز ونكوصه الثلاثي إنما كان فرويد قد أرصن موقعية الجهاز النفسي، ونحن نتذكّر ذلك، منذ عصر المخطط الإجمالي. وهكذا يقدّم التحليل النفسي، لتفسير الثقافة، نموذجاً فرعياً: نموذج «إنجاز أمنية». ويعمّم تفسير التحليل النفسي للثقافة هذه النسخة على كل التصورات الثقافية؛ وهو، بهذا المعنى الثاني، إنما يكون محدوداً؛ إنه لايعرف ظاهرات الثقافة إلا بمقدار مايمكننا أن نعتبرها مماثلات لـ«إنجاز أمنية» يوضّحها الحلم بالمثل. فأفضل طريقة لننصف المحاولات الفرويدية في الفن، والأخلاق والدين، إنما هي اعتبار هذه المحاولات محاولات في التحليل النفسي «التطبيقي» وتفسيراً «تماثلياً» فقط؛ فلسنا –أو لسنا بعدُ على الأقلّ– في مواجهة شرح كلّي، بل شرح مجزأ، مع أنه شرح ثاقب الفكر على نحو مدهش، حتى في ضيق هجومه.

ذلكم، يبدو لي، هو التحديد المزدوج الداخلي لهذا التفسير –الخالي من الحدود الخارجية مع ذلك– لظاهرات الثقافة.

2– ولكننا لم نقل الأساسي مادمنا وصفنا فقط هذا التفسير للثقافةأنه تحليل نفسي تطبيقي وتفسير تماثلي. ويبدو بقراءة دقيقة أن هذا التطبيق وهذا التبديل للموضع حوّلا النمط نفسه، تحويلاً كما لو أنه بصدمة مرتدّة، النمط الصوري للاقتصادي والنمط المادي للحلم. وهذا اتماماً إنما هو السبب الذي من أجله ليس بوسعنا أن نعتبر هذا الجزء الثاني مقطعاً جديداً في العمق، قراءة ثانية، سيكتشف التحليل النفسي خلالها، إذ يتجاوز المجال الأصلي للحلم والعصاب، معناه الحقيقي ويقترب من أفقه الفلسفي البدئي.

والمسألة الأساسية الحرجة إنمـــا تكمن في الانتقال إلى موقعية الجهاز النفسي الثانية: الأنا، الهو، الأنا العليا. وينطـوي هذا الانتقال على صعوبات خاصة؛ ذلك أن هذا الثالوث الجديد لايلغي الأول؛ ولـيس بوسعنا أن نقول أيضاً أنه يُضاف إليه، على الأقلّ في الإطار المفاهيمي نفسه. فأخذ الأدوار أو المؤسّسات بالحسبان، الذي يميّز الموقعية الثانية من موقعية الجهاز النفسي الأولى، غير مشتق من نظرية المنظومات الثلاث (اللاشعور، قبل الشعور، الشعور)، بفعل مجرّد تصحيح. إنه من نسق آخر. وهذا هو السبب الذي من أجله لم نُظهر موقعية الجهاز النفسي الثانية تحت العنوان المسمّى إبستيمولوجيا التحليل النفسي، التي يمكننا أن نعتبر على الأقل أن موقعية الجهاز النفسي الأولى تعلّلها إلى حدّ كاف، إن لم يكن بصورة كاملة؛ وفضّلنا أن نجعلها مقترنة مع تفسير الثقافة، كيما نؤكد من جهة أن تفسير الثقافة هو أكثر من نتاج فرعي من التحليل النفسي، لأن له جزءاً مرتبطاً بتصوّر

موقعية الجهاز النفسي الثانية، وأن موقعية الجهاز النفسي الثانية، تختلف من جهة ثانية، اختلافاً أساسياً عن مجرّد تعديل في موقعية الجهاز النفسي الأولى، لأنها تنجم عن ضرب من مواجهة الليبيدو مع مقدار غير ليبيدي يتجلّى بوصفه ثقافة. فموقعية الجهاز النفسي الأولى كانت قد ظلّت مرتبطة بضرب من اقتصاديّ الدافع، يُعتبر أنه المفهوم الأساسي الوحيد؛ وبالنسبة إلى الليبيدو وحده إنما كانت الموقعية تتمفصل مع ثلاث منظومات. فموقعية الجهاز النفسي الثانية هي اقتصاديّ من نوع آخر: إن الليبيدو فيها فريسة شيءغير ذاته، فريسة طلب بالتخلّي يخلق وضعاً اقتصادياً جديداً؛ ولهذا السبب فإنها لا تستخدم سلسلة من المنظومات من أجل ليبيدو لايوجد شيء خارج ذاته، بل تستخدم أدوارا– دوراً شخصياً، دوراً غير شخصي، ودوراً فوق شخصي– هي أدوار ليبيدو في وضع الثقافة. وللتعبير عن هذا التضامن لموقعية الجهاز النفسي الثانية مع تفسير الثقافة إنما جعلناه يظهر في نهاية هذا الجزء الثاني. وبوسعنا القول إن نظرية الثقافة، بوصفها «تطبيقاً» للتحليل النفسي، تنجم عن موقعية الجهاز النفسي الأولى، ولكنها تثير، كما لو بصدمة مرتدّة، موقعية جديدة للجهاز النفسي تتوّجها؛ والمحاولة المعنونة الأنا والهو هي الشاهد المعتبر لهذا التوسّع للتحليل النفسي.

3– ولم نعترف بعدُ مع ذلك اعترافاً تاماً بمزايا تفسير الثقافة حين نجعله مرتبطاً بموقعية الجهاز النفسي الثانية؛ وسيتيح وحدها إعادة سبك أكثر جذرية بكثير لنظرية الدوافع، أن تنتقل من نظرة مجزّأة، جانبية ومجرّد تماثلية لظاهرات الثقافة، إلى رؤية هي ذاتها منهجية للثقافة. ومع دافع الموت والتفسير الجديد لليبيدو بوصفه إيروس، في مواجهة الموت، إنما سيُعدّ في الواقع مشكل الثقافة بوصفه مشكلاً يبحث عن الوحدة. فليس في الأنا والهو إنما ينبغي أن نبحث منذئذ عن التفسير الأخير، ولكن في كتاب ماوراء مبدأ اللذة. وبين الإيروس والموت، ستمثّل الثقافة ذلك المسرح الأكثر اتساعاً لـ «صراع العمالقة».

ولكننا بلغنا في الوقت نفسه تلك النقطة التي ينعطف فيها التحليل النفسي من العلم إلى الفلسفة، وربما إلى الميثولوجيا. وسيظلّ الجزء الثاني من تحليلاتنا لا يلامس هذه النقطة، في منتصف الميل بين منحدرات «التحليل النفسي التطبيقي» التي لاتزال مطمئنة وبين القمم– أو الهُوى، قمم ضرب جديد من فن المسرح كلّ «شخوصه» ميثولوجية: الإيروس، الثاناتوس، الأنانكه. وهذا الفن من المسرح الميثولوجي الفلسفي سيكون موضوع الجزء الثالث من التحليلات.

الفصل الأول

مماثلة الحلم

1- امتياز الحلم

امتياز الحلم في مجموعة المماثلات الثقافية غيرطارئ. فبين أسلوب التفسير وإيضاحه الأول بالمثل علاقة انسجام يهّمنا أن نذكّر بها قبل أن تصيبنا بالدهشة سمة النموذج الإرشادي لتفسير الأحلام. وما يجعل من الحلم نمطاً يمكن أن يكون ملخّصاً في الصيغ التالية:

1- للحلم معنى: ثمة «أفكار» الحلم ولا تختلف هذه الأفكار عن أفكار اليقظة اختلافاً أساسياً. فكل مايضع الحلم في تيّار بقيّة الحياة النفسية نفسه يجعله أهلاً للانتقال في مماثلات ثقافية.

2- الحلم إنجاز رغبة مكبوتة مقنّع؛ وهذه القضية الثانية توجّه نحو نموذج محدّد من التفسير، علم التفسير الخاص بتفكيك رموز الكتابة السرية. والسبب أن الرغبة، في الحلم، تحتجب بحيث ينبغي للتفسير أن ينيب نور المعنى مناب ظلام الرغبة. فالتفسير جواب الصفاء عن الخدعة. إننا هنا عند مصدر كل نظرية للتفسير، مدركة بوصفها تقليص الوهم.

3- التقنّع مفعول عمل، «عمل الحلم»، آلياته أكثر تعقيداً مما قد يوحي به تعميم تفسير الكتابات المقدّسة، بل تعميق «نسابة الأخلاق» وفق ما يقوله نيتشه؛

فالانزياح، والتكثيف، والتمثيل بالصورة، والإعداد الثانوي، هذه الأساليب ذات التحديد الجيد تشقّ الدرب إلى مماثلات بنيوية لم تُلمح قط. وإذا كان بوسع تفسير الحلم، في الواقع، أن يقوم مقام النموذج الإرشادي لكل تفسير، فالسبب يكمن في أن الحلم ذاته هو النموذج الإرشادي لكل خديعات الرغبة.

4- الرغبة التي يمثّلها الحلم رغبة طفولة بالضرورة. فالحلم يعبّر عن نكوص الجهاز النفسي بالمعنى الشكلي الثلاثي: العودة إلى الصورة، نكوص زمني- العودة إلى الطفولة، نكوص موقعي- العودة إلى الاتصال المباشر بالرغبة واللذة، وفق نموذج الإنجاز الهلوسي المسمى سيرورة أوّلية. وهكذا يمنحنا الحلم سبيلاً إلى ظاهرة عامة لا تنفكّ تشغلنا هي ظاهرة النكوص؛ والحلم أيضاً هو الذي يتيح لنا أن ندرك تمفصلها الثلاثي. وبوسعنا منذ الآن ألا نصف التفسير التماثلي أنه النفوذ إلى المعنى الخفيّ، أنه نضال ضد الأقنعة، فحسب، بل ظهور مهجورات من كل نوع؛ وسنرى النتيجة الهامة لذلك بالنسبة للأخلاق.

5- يتيح لنا الحلم أخيراً أن نعدّ، بتقاطعات لا حصر لعددها، ما يمكننا أن نسمّيه لسان الرغبة، أي هندسة معمارية للوظيفة الرمزية، فيما يتصف به هذا اللسان من نموذجي وكلّي. والجنسية، كما نعلم، هي التي تغذّي هذا الرمزيّ على نحو أساسي؛ إنها بامتياز، ما يمكن ترميزه؛ وفيها تبلغ «القابلية للتمثيل بالصورة» ذروتها. فما يصادفه الحلم بوصفه لساناً مترسّباً، قديماً، بوصفه «رمزاً» بالمعنى المحدّد، بل الضيّق، الذي يطلقه فرويد على الكلمة، شبيه بالأثر، في حياة الفرد النفسية، أثر الحلم الكبير المستثار لدى الشعوب، الذي يُسمّى الفولكلور أو الميثولوجيا.

ولا ينبغي مع ذلك أن نتصوّر هذا التعميم للنمط الحلمي أنه تكرار رتيب. فامتداده على اليقظة يكوّن مشكلاً في الوقت نفسه. وكل سمة من السمات التي ذكّرنا بها تتطلب أن تُستخلص من خاصّية الحلم الليلية، حتى يصبح الحلم، إذ تجرّأت على القول، هو الحلميّ عل وجه العموم.

1- حتى ينفتح الحلم على نظرية عامة للمعنى، ينبغي للتعبير عن الحياة الغريزية، بصورتها النرجسية التي يمنحها النوم إياها، أن يتوافق مع التعبير عن العالم، الذي يميّز حياة اليقظة.

2- إذا كان تحقيق الرغبة في الحلم ينبغي أن تكون له قيمة النموذج الذي يُقتدى به، فمن الضروري أن تكون متجاوَزة، في نقلها إلى اليقظة، سمة النوم الظرفية، سمة الرغبة في النوم التي يبدو تماماً أنها نواة الحلم غير القابلة للنقل. أينبغي أيضاً تعميم «النوم»، بوصفه استعارة ليلي داخلي، على قانون النهار؟

3- ونقول أيضاً على نحو أشدّ إنّ للأساليب، التي يبلغ بها عمل الحلم تشوّه

المعنى، تميّزاً وغرابة، كان فرويد يؤكّدهما في تفسير الأحلام ويجعلهما مقابلين لفكرة اليقظة[1]. فستكون إذن إحدى المهّام لنظرية الثقافة أن تستخلص من عمل الحلم مجموعة من البنيات، منسوبة إلى الوظيفة العامة، وظيفة «خداع الرقابة». وهذه العلاقة للبنية بالوظيفة، إنما هي التي يمكن أن نكتشفها بواسطة النكتة، والقصص، والخرافات والأساطير، علاقة أُضفيت عليها الشكلية، إذ صحّ القول، بعيداً عن الحلم بالمعنى الحقيقي للكلمة. ولكن من الضروري عندئذ أن نوسّع مفهوم النكوص بحيث يتجاوز التصوّر الأوّلي الذي كان تفسير الأحلام مايزال يورده له؛ ولا يبدو النكوص الموقعي نحو الإدراك خاصيّة من خصائص الخياليّ في مجموعه؛ وبهذا الصدد سيكون تفسير الثقافة من طرفه إلى طرفه الآخر صراعاً مع مبحث «المشهد البدائي» الذي سيحاول فرويد دائماً أن يسحبه إلى جهة الذكرى الواقعية، حتى بعد أن تخلّى عن تعبيره الأول في مشهد الغواية المزعوم، غواية الطفل بواسطة الراشد. ويبدو قليل الاحتمال أن يكون بالوسع تشييد نظرية موقعية- اقتصادية لظاهرات الثقافة على نمط السيرورة الأولية و«التوظيف الهلوسي للمنظومات الإدراكية».

4- إنها الصعوبة نفسها، في الألفاظ المختلفة، التي يثيرها مبحث طفالية الحلم. فالمظهر الزمني للنكوص ينتقل هنا إلى المستوى الأول. كيف نُدخل موضوعات «التقدم» في تفسير يقظ ذي سير «متراجع» قبل كل شيء للجهاز النفسي؟ ويرفض فرويد بقدر مايمكن، وسنرى ذلك، أن يجعل النكوص والتقدّم متقابلين حتى يحافظ على مشروعية النمط الحلمي الكلية؛ ولنظريته في الأنا العليا هدف مفاده أن يثبت أن خياليّ الإنسان ضرب من الإحياء بصورة أساسية للمواقع التي هجرها الليبيدو، حركة من التراجع. وهنا يتجذّر نوع من تشاؤمية فرويد الثقافية سيعزّزها اكتشاف دافع الموت أيضاً.

5- نظرية الثقافة ستتيح استئناف مشكل الترميز، الذي كان تفسير الأحلام قد صرّح أنه خارجي بالنسبة لعمل الحلم بمعناه الحقيقي، استئنافاً بجهود جديدة. وإذا كان فرويد في هذا المؤلِّف يلجأ إلى تفسير الأساطير، فهدفه كان على وجه الدقة نجدة تفسير الرموز التي تعصى على طريقة الترابطات الحرة. وثمة طريقة تكوينية، على مستوى تاريخ الثقافة، ينبغي لها هنا أن تحل محل طريقة القراءة لشيفرة الرموز، على مستوى الحياة النفسية الفردية[2]. وحتى في ضرب من تفسير الثقافة إنما يمكن للمرء أن يتبيّن تمفصل وجهة النظر التكوينية، التي ذُكرت منذ

(1)- انظر ماسبق، ص98. والهامش رقم 5. والصفحة 117 أيضاً.

(2)- انظر ماسبق، ص108.

التمييز بين السيرورات الأولية والسيرورات الثانوية، مع وجهة النظر الموقعية الاقتصادية.

ولهذه الأسباب جميعها سيكون تفسير الثقافة منعطفاً كبيراً سيكشف عن نمط الحلم وفق دلالته الكلية. وسيبين الحلم مختلفاً كل الاختلاف عن فضول الحياة الليلية أو عن وسيلة لبلوغ نزاعات العصاب.إنه الدرب الملكي التحليل النفسي[3]. إن له هذه الوظيفة، وظيفة النمط، لأن كل ليليّ الإنسان يبين فيه، ليليّ النهار إذا تجرّأت على القول، وليلي النوم على حدّ سواء. فالإنسان هو هذا الموجود القادر على تحقيق رغباته على نمط التقنّع والنكوص والترميز المقولب. فالرغبة تتقدم، في الإنسان وبالإنسان، مقنّعة، والتحليل النفسي ذو قيمة بمقدار مايكون الفن، والأخلاق، والدين، وجوهاً متماثلة، نسخاً من قناع حلمي. فكل مسرحيّ الحلم يكون على هذا النحو معمّماً على أبعاد صناعة شعر كلية.

وإذا كان فرويد قد ظلّ وفياً لطريقة تفسير الأحلام كل الوفاء، واقتصر على توسيعها وتعميقها، فالسبب أن مبحث «التقنّع»، المبحث المركزي لـ«تفسير الأحلام»، وجد نفسه موسّعاً ومعمّقاً في كل السجلاّت حيث الدوافع تدفع ممثلاتها وفسائلها. وبين هذه الأقنعة التي تتقنّع بها الرغبة، الأقنعة المماثلة لأحلام ليالينا، ينبغي أن نكتشف الأصنام التي تُثقل عباداتنا المزيّفة. والصنم بوصفه حلماً مستثاراً للإنسانية، ذلكم مايمكنه أن يكون العنوان الفرعي لعلم تفسير للثقافة.

وثمة ضرب من المواجهة الأولى، التي لم تستخدم أيضاً على نحو ظاهر تلك الصعوبات الرهيبة المتعلّقة بمفهوم الأنا العليا، سيؤكّد هذا الأسلوب الأصيل، لـ«التحليل النفسي التطبيقي»: سيكون «العمل الفني» ذلك الوجه الأول لليليّ في وضح النهار، والمماثل الأول للحلميّ؛ أضف إلى ذلك أنه سيضعنا على مسار السامي والوهم، الذي تجعلنا الفصول التالية نسلكه.

2- مماثلة العمل الفني

تطبيق فرويد وجهة النظر الموقعية الاقتصادية على الأعمال الفنية يخدم أكثر من قصد؛ إنه كان ترفيهاً بالنسبة للعيادي، الذي كان مسافراً كبيراً، جامع وهاوي الكتب النادرة المتحمس، وقارئاً كبيراً للأدب الكلاسيكي -من سوفوكل إلى شكسبير، إلى غوتة والشعر المعاصر- وهاوياً نيّراً للإتنوغرافيا وتاريخ الأديان؛ وكان ذلك بالنسبة للمدافع عن مذهبه الخاص، -خلال مرحلة العزلة التي سبقت

(3)- تفسير الأحلام، .III/II،G.W، ص613، .S.E، V، ص608؛ الترجمة الفرنسية، ص330: «تفسير الأحلام هو الدرب الملكي لمعرفة اللاشعور، لاشعور الحياة النفسية».

الحرب العالمية الأولى على وجه الخصوص – ضرباً من الدفاع عن التحليل النفسي وإيضاحه بالمثل، ذلك التحليل النفسي الذي يسهل على الجمهور الكبير غير العلمي أن يصل إليه؛ وكان أيضاً، بالإضافة إلى ذلك، دليلاً على الحقيقة واختباراً لها بالنسبة لمنظَر الميتاسيكولوجيا؛ وكان أخيراً مَعْلَماً باتجاه قصد فلسفي كبير لم يغب قط عن بال نظرية النُفاسات(*)، نظرية تقنّعه بقدر ماتظهره.

ولا يظهر المكان الصحيح لعلم الجمال في هذا القصد الكبير مباشرة، بسبب السمة المجزّأة التي لن نعترف بها فحسب، بل نطالب بها، في سبيل الدفاع عن تمرينات علم الجمال في التحليل النفسي؛ ولكن بوسعنا إذا أخذنا بالحسبان أن تعاطف فرويد مع الفنون لامثيل له إلا قسوته على الوهم الديني وأن الإغراء الجمالي لا يرضي، إرضاء تاماً، مثال الصدق والحقيقة الذي يستخدمه العلم وحده دون تعرّض إلى الشبهات، أقول بوسعنا أن نتوقّع أن نكتشف، في ظلّ التحليلات الأكثر مجانية في الظاهر، توتّرات كبرى لن نتبيّنها إلا في النهاية تماماً، عندما يجد الإغراءالجمالي نفسه مكاناً بين الحب والموت والضرورة. فالفن في رأي فرويد هو الشكل غير الهلوسي، غير العصابي، من الإشباع البديل: إن سحر الإبداع الجمالي لا ينشأ من عودة المكبوت؛ ولكن أين مكانه، بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع؟ تلكم هي المسألة الكبرى التي ستظلّ معلّقة، خلف «كتابات التحليل النفسي التطبيقي الصغيرة».

وما ينبغي لنا أول الأمر أن نفهمه جيداً إنما هو السمة المنهجية والمجزّأة معاً للمحاولات الجمالية لدى فرويد. ووجهة النظر المنهجية هي التي، على وجه الدقّة، تفرض وتعزّز السمة المجزّأة. والواقع أن الشرح التحليلي للأعمال الفنية لا يمكنه أن يُقارن بتحليل نفسي علاجي أو تعليمي، للسبب البسيط الذي مفاده أن هذا الشرح التحليلي لا يحوز طريقة الترابطات الحرة ولا يمكنه أن يضع تفسيراته في حقل العلاقة الثنائية بين طبيب ومريض؛ وبهذا الصدد، ليست وثائق السيرة الذاتية التي يمكن أن يلجأ إليها التفسير أكثر دلالة من معلومات الأشخاص الآخرين خلال علاج. فتفسير التحليل النفسي للفن مجزّأ لأنه مجرّد تماثلي.

وعلى هذا النحو تماما إنما صاغ فرويد محاولاته؛ إنها تشبه ضرباً من إعادة التكوين في علم الآثار، إذ تُرسم الآبدة برمتها في خطوطها العامة على غرار سياق محتمل، انطلاقاً من جزئية معمارية. فالوحدة المنهجية لوجهة النظر هي التي،

(*)- psychonevrose (النفاس أو العصاب النفسي). ندعو القارىء إلى مراجعة المعجم الموسوعي في علم النفس، بند «عصاب-nevrose»، ترجمة وجيه أسعد، وزارة الثقافة، دمشق، ومراجعة كتاب الحصر والقلق ترجمة وجيه أسعد، دار البشائر، دمشق، 2001. ليفهم الفارق بين النُفاس والعصاب، مع العلم أن مصطلح نُفاس قليل الاستعمال إلا في كتابات فرويد «م».

بالمقابل، تجعل مجموع هذه الأجزاء متماسكاً، بانتظار التفسير الإجمالي للعمل الثقافي الذي سيُقال فيما بعد. وهكذا تُشرح السمة الخاصة جداً لهذه المحاولات، والدقة المدهشة في التفصيل والصرامة، بل التصلّب، للنظرية التي تنظّم هذه الدراسات المجزّأة وفق اللوحة الوصفية الكبيرة للحلم والعصاب. فكل دراسة من هذه الدراسات، المعتبرة نصوصاً منعزلة، محدّدة كل التحديد؛ إن النكتة تعميم رائع، ولكنه حذر، لقوانين عمل الحلم والإشباع الخيالي، على المضحك والدعابة؛ ولا يزعم تفسير الغراديفا لجنْسن أن يقدّم نظرية عامة للرواية، بل أن يقدّم تأكيداً لنظرية الحلم والعصاب بواسطة أحلام خيالية ينسبها روائي يجهل التحليل النفسي إلى بطله وبواسطة الشفاء شبه التحليلي الذي يقود إليه الروائي بطله وكتاب تمثال موسى لميكيل أنْج يُعامل معاملة مؤلف فرويد، دون أن تكون مقترحة فيه أية نظرية عامة في العبقرية والإبداع. أما ليونار دو فنسي؛ فإنه لا يتجاوز العنوان المتواضع التالي على الرغم من المظاهر: ذكرى من ذكريات الطفولة لدى ليونار دو فنسي؛ فبعض الميزات الخاصة من مصير ليونار الفني هي وحدها الموضّحة بوصفها ومضات نور في لوحة عامة تظلّ في الظلّ؛ ومضات نور، ثقوب نور، ليست ربما، سوى ظلمات تتكلّم، كما سنرى فيما بعد.

ومجرّد المماثلة البنيوية بين عمل وعمل، عمل الحلم وعمل الفن، -وقدر وقدر، إذا تجرّأت على القول- قدر الدوافع ومصير الفنان، لم تُنتهك قط.

وهذا الفهم غير المباشر هو الذي سنحاول إيضاحه، إذ نتّبع عن كَثَب بعض التحليلات الفرويدية. وسأنطلق، دون أن أتقيّد بترتيب تاريخي صارم، من كتيّب عام 1908 الإبداع الأدبي والحلم المستثار[4]. وثمة باعثان يسوّغان أن نضعه في الصدارة: توضّح أولاً هذه المحاولة الصغيرة، التي لا تبدو أنها ذات أهمية، إيضاحاً تاماً تلك المقاربة غير المباشرة للظاهرة الجمالية بالطريقة غير المباشرة لتشبيه تدريجي ماهر؛ فالشاعر شبيه بالطفل الذي يلعب: «إنه يخلق لنفسه عالماً خيالياً يحمله محمل الجدّ كثيراً، أي أنه يزوّده بشحنات كبيرة من الحالة الوجدانية، إذ يميّزه في الوقت نفسه من الواقع تمييزاً بارزاً»[5]. إننا ننتقل من اللعب إلى «المخيّلة»، انتقالاً لا يتمّ بالتشابه المبهم، بل بالافتراض المسبق لوجود صلة ضرورية: أي أن الإنسان لا يتخلّى عن شيء، ولكنه يبادل شيئاً بشيء فقط، إذ يخلق بدائل؛ وعلى هذا النحو إنما ينكبّ على المخيّلة بدلاً من أن يلعب؛ والحال أن المخيلة في وظيفتها،

---

(4)- .G.W، VII، ص.211-223. .IX،S.E، ص.143-153؛ الترجمة الفرنسية، محاولات التحليل النفسي التطبيقي، غاليمار، مجموعة «المحاولات»، ص.69-81.

(5)- .G.W، VII، ص.214. .IX،S.E، ص.144؛ الترجمة الفرنسية، ص.70م.

وظيفة البديل عن اللعب، إنما هي الحلم النهاري، الحلم المستثار. إننا هنا على عتبة الشعر؛ والحلقة الوسطى تقدّمها الراوية، أي الأعمال الفنية على صورة سرد؛ إن فرويد يميّز، في التاريخ الخيالي للبطل، وجه «جلالتها، جلالة الأنا»[6]؛ ويُفترض أن تكون الأشكال الأخرى من الإبداع الأدبي مرتبطة، في مجموعة من الانتقالات المستمرة، بهذا النموذج البدئي.

وهكذا ترتسم حدود ما يمكننا أن نسميّه الحلمّي على وجه العموم. ويقرّب فرويد، في قول موجز آسر، بين طرفي سلسلة الخياليّ: الحلم والشعر، فكلاهما شاهدان على قدر واحد: قدر الإنسان الحزين، غير الراضي: «الرغبات غير المشبعة هي النوابض الدافعية للاستيهامات؛ وكل استيهام إنجاز رغبة، تصحيح الواقع الذي يبعده (أي الإنسان) عن الإشباع»[7].

فهل يعني ذلك أن يبقى علينا فقط أن نكرّر ما يقوله كتاب تفسير الأحلام؟ ثمة لمستان خفيفتان تخبراننا أن الأمر ليس كذلك. وليس أمراً غير ذي أهمية أول الأمر أن سلسلة المماثلات تمرّ باللعب. وستعلّمنا محاولة فرويد المعنونة ما وراء مبدأ اللذة، فيما بعد، أن بوسعنا الآن أن نتبيّن في اللعب سيادةً على الغياب؛ والحال أن هذه السيادة ذات طبيعة تختلف عن مجرّد الإنجاز الهلوسي للرغبة. ومرحلة الحلم المستثار ليست خالية من الدلالة أيضاً؛ فالاستيهام يمثل فيها مرفقاً بـ«دفعة زمنية» لا يتضمنّها مجرّد الامتثال اللاشعوري الذي قلنا على العكس إنه خارج الزمان؛ وللمخيّلة قدرة، على خلاف مجرد الاستيهام اللاشعوري، على أن تدمج حاضر الانطباع الراهن، وماضي الطفولة، ومستقبل إنجاز المشروع، أحدها بالآخر.

وتحتوي، من جهة أخرى، هذه الدراسة الموجزة، باختصار، اقتراحاً يعيدنا من المظهر المجزّأ إلى القصد المنهجي. وبوسعنا، نظراً للعجز عن النفوذ إلى الإبداع في ديناميته العميقة، أن نقول، ربما، شيئاً عن العلاقة بين اللذة التي يسبّبها الإبداع والتقنية التي يستخدمها. وإذا كان الحلم عملاً، فإن من الطبيعي أن يأخذ التحليل النفسي عمل الفن من جانبه الحِرَفي إذا صحّ القول، حتى يكشف الحجاب، بفضل المماثلة البنيوية، عن مماثلة وظيفية ذات أهمية أكبر أيضاً بكثير. ومنذئذ، إنما ينبغي أن نوجّه البحوث إلى جهة رفع المقاومات؛ فأن يكون بمقدورنا أن نستمتع باستيهاماتنا الخاصة دون رادع ولا حياء، ذلك سيكون المطمح الأعمّ للعمل الفنيّ؛ وهذا القصد سيخدمه عندئذ أسلوبان: تقنيع أنانية الحلم النهاريّ بتشويهات

(6)- .G.W، VII، ص.220. .S.E، IX، ص.150؛ الترجمة الفرنسية، ص.77. انظر من أجل إدخال النرجسية، .G.W، X، ص.157. .S.E، XIV، ص.91؛ الترجمة الفرنسية، ص.21.

(7)- .G.W، VII، ص.216. .S.E، IX، ص.146؛ الترجمة الفرنسية، ص.73.

وحُجُب مناسبة، –الإغراء بمكسب من اللذة محض شكلي، مرتبط بتصوّر استيهامات الشاعر. يقول فرويد: «نسمي علاوة إغراء أو لذة تمهيدية مثل هذا المكسب من اللذة، الذي يُقدَّم لنا كيما يُتاح لنا تحرير لذة كبرى، صادرة عن مصادر نفسية أكثر عمقاً بكثير»(8).

وهذا التصوّر الإجمالي للذة الجمالية بوصفها صاعق التفريغات العميقة يكوّن الحدس الأجرأ لكل علم الجمال في التحليل النفسي. وهذا الارتباط بين التقنية والمتعيّ يمكنه أن يقوم مقام السلك الموصل في بحوث فرويد الأكثر عمقاً وبحوث مدرسته. وهذا الارتباط يلبّي الحاجة معاً إلى التواضع والتماسك المطلوبين في تفسير تحليلي. وبدلاً من أن تُطرح المسألة الواسعة للإبداعية، يُسبَر الشكل المحدود للعلاقات بين مفعول اللذة وتقنية العمل الفني. وتظلّ هذه المسألة المعقولة في حدود كفاية ضربٍ من اقتصاد الرغبة.

وفي النكتة وعلاقاتها باللاشعور (1905) إنما كان فرويد قد وضع بعض المعالم الدقيقة باتجاه هذه النظرية الاقتصادية للذة التمهيدية. فما تقترحه هذه المحاولة الرائعة والشديدة التدقيق ليس نظرية في الفن بمجموعه، بل تقترح دراسة ظاهرة محدّدة ومفعولا محدّداً للذة، لأن عاقبتها انطلاق الضحك. ولكن التحليل، في هذه الحدود الضيّقة، يمتدّ في العمق.

وإذ يدرس فرويد أول الأمر تلك التقنيات اللفظية لـ النكتة، فإنه يكتشف فيها الأساسيّ من عمل الحلم: التكثيف، الانزياح، والتمثيل بالضدّ، الخ– متحققاً على هذا النحو من التبادلية المفترضة بين عمل الحلم الذي ينتمي إلى ضرب من الاقتصاديّ وبين الخطابة التي تتيح التفسير. ولكن الحلم يقدّم بالمقابل، في الوقت الذي تؤكّد النكتة ذلك التفسير الألسني لعمل الحلم، تلك الخطوط الأولى لضرب من النظرية الاقتصادية للمضحك والدعابة. وهنا إنما يتابع فرويد ويتجاوز تيودور ليبْس (المضحك والدعابة، 1898)؛ وهنا على وجه الخصوص إنما نكتشف لغز اللذة التمهيدية. وتتلاءم النكتة في الواقع مع تحليل بالمعنى الصحيح للكلمة، أي مع ضرب من التفكيك الذي يعزل زبَد اللذة، الذي يستخلصه مجرّد تقنية الكلمة، عن اللذة العميقة التي تُطلقها اللذة السابقة ويحملها التلاعب بالكلمات البذيئة، العدوانية أو الوقحة، إلى المستوى الأول. وهذا التمفصل للذة التقنية مع اللذة الغريزية هو الذي يكوّن قلب علم الجمال الفرويدي ويربطه باقتصاديّ الدافع واللذة. وإذا سلّمنا أن اللذة مرتبطة بتقليص التوتّر، فإننا سنقول إن لذة العمل

(8)– .G.W، VII، ص.223، .S.E، IX، ص.153؛ الترجمة الفرنسية، ص.81.

التقني لذة ضئيلة، مرتبطة باقتصاد العمل النفسي، الذي يحقّقه التكثيف والانزياح،إلخ. وهكذا تحرّرنا لذة اللامعنى من تقييدات يفرضها المنطق على فكرنا ويخفّف عبء فروع المعرفة العقلية كلها. ولكن هذه اللذة إذا كانت ضئيلة، كما تكون الأرباح التي تعبّر عنها ضئيلة، فإن لها القدرة الرائعة على أن تُضاف بوصفها مساهمة، أو بوصفها علاوة بالحري، للميول الجنسية، العدوانية، الارتيابية. ويستخدم فرويد هنا نظرية لفخنر في «التجميع» أو تراكم اللذة ويدمجها بتخطيطية جاكسونية أكثر مما هي فخنرية، تخطيطية التحرّر الوظيفي[9].

وهذا الارتباط بين تقنية العمل الفني وإنتاج مفعول للذة يكوّن السلك الناقل أو، إذ كان بوسعنا القول، سلك الدقة في علم الجمال التحليلي. بل يمكننا أن نفصل بين المحاولات الجمالية، وفقاً لكونها أكثر أو أقلّ أمانة لنمط التفسير في النكتة. وسيكون تمثال موسى لميكيل أنج نموذج الفئة الأولى من المحاولات، ونموذج الفئة الثانية ذكرى من ذكريات الطفولة لدى ليونار دو فنسي. (وسنرى أن ما يُضلّلنا أول الأمر في المحاولة الأخيرة، ذكرى من... ربما يكون أيضاً هو الأكثر ما يتيح المجال فيما بعد للتفكير في الشرح التحليلي الحقيقي في مجال الفن ومجالات أخرى).

وموضع الإعجاب في تمثال موسى لميكيل أنجْ[10] يكمن في أن إدارة تفسير الرائعة الفنية، أي التمثال، هي على منوال تفسير للحلم؛ وهذه الطريقة التحليلية بحصر المعنى تتيح تنضيد عمل الحلم وعمل الإبداع، تفسير الحلم وتفسير العمل الفنيّ. وبدلاً من أن تُشرح، على مستوى العمومية الأكثر اتّساعاً، طبيعة الإشباع الذي يولّده العمل الفني –وتلك مهمة ضاع فيها كثير من المحلّلين النفسيين–، إنما يحاول التحليل، بالوسيلة غير المباشرة لعمل فني مفرد ودلالات يبدعها هذا العمل الفني، أن يحلّ اللغز العام لعلم الجمال. والصبر والدقة في هذا التفسير معروفان. والمهمّ هنا، كما في تحليل الحلم، إنما هي الواقعة المحدّدة والزهيدة في الظاهر، وليس ضرباً من الانطباع العام: وضع إصبع الإشارة ليد النبيّ اليمنى، ووضع هذه الإصبع التي هي وحدها في اتصال مع مجرى اللحية، في حين أن باقي اليد تتّجه إلى الخلف، ووضع الألواح المترنّحة التي تكاد تفلت من ضغط الذراع. فالتفسير يعيد، في خلفية هذه الوضعة المؤقتة، وكأنها متخثّرة في الحجر، تكوين تسلسلات الحركات المتنافسة التي وجَدت، في هذه الحركة المتوقّفة، ضرباً من التسوية غير المستقرّة؛ وفي حركة من حركات غضب، ربما مدّ موسى يده إلى لحيته أول الأمر، مع احتمال

---

(9)– النكتة وعلاقاتها باللاشعور (1905)، .VI،G.W ، ص.53–4، .S.E ، VIII ، ص.136–8؛ الترجمة الفرنسية، غاليمار، مجموعة «المحاولات»، ص.157–8.

(10)– تمثال موسى لميكيل أنجْ (1914)، .G.W، XIV، ص.172–201، .S.E، XIII، ص.211–236؛ الترجمة الفرنسية، تمثال موسى لميكيل أنجْ، في محاولات في التحليل النفسي التطبيقي، ص.9–42.

أن يترك الألواح تسقط، في حين أن نظرته كان مشهد الشعب، عابد الأصنام، يجذبها إلى جهته بعنف؛ ولكن حركة معاكسة، حركة تقمع الأولى ويسبّبها وعيه الحادّ بمهمته الدينية، ربما أعادت اليد إلى الوراء. فما لدينا أمام أعيننا إنما هو راسب حركة حدثت ويعكف المحلّل على إعادة تكوينها، على غرار ما يعيد تكوين الامتثالات المتعارضة التي تولّد تكوينات التسوية في الحلم، والعصاب، وزلّة اللسان أو القلم، والنكتة. ويكتشف فرويد، إذ يتعمّق في تكوين التسوية، عدة راقات في كثافة المعنى الظاهر! ويتبيّن التحليل، إذ يتجاوز التعبير النموذجي عن نزاع تمّ التغلّب عليه، أي تمثال موسى الجدير تماماً بحراسة قبر الحبر الأعظم، لوماً خفيّاً موجّهاً إلى عنف الغياب ويتبيّن، ما وراءه أيضاً، تحذيراً يصوغه الفنان ضدّ نفسه.

ويخرج الآن نصّ تمثال موسى لميكيل أنج، بفعل هذه السمة الأخيرة، من حدود مجرّد تحليل نفسي تطبيقي؛ إنه لا يقتصر على التحقّق من الطريقة التحليلية، بل يتّجه نحو تحديد متضافر العناصر يُظهره نص ليونار (ذكرى من ذكريات طفولة ليونار دو فنسي) على نحو أفضل، على الرغم من الالتباسات أو بواسطتها، التباسات يبدو أنه يشجّع عليها؛ وهذا التحديد المتضافر العناصر للرمز الذي يقيمه صانع التمثال يوحي أن التحليل لا يغلق الشرح، ولكنه يفتحه على ضرب كامل من كثافة المعنى؛ فتمثال موسى لميكيل أنج يقول الآن أكثر مما يقول، وتحديده المتضافر العناصر خاص بموسى، والحبر الأعظم المرحوم، وميكيل أنج- وربما يكون خاصاً بفرويد ذاته في علاقته المبهمة بموسى. وينفتح شرح لا نهاية له، شرح يكثّف اللغز ولا يقلّصه على الإطلاق. أليس ذلك اعترافاً الآن أن التحليل النفسي للفن لا ينتهي بطبيعته؟

وأصل إلى نصّ ليونار [11]. فلماذا سمّيته أول الأمر مناسبة ومصدر التباس؟ ببساطة لأن هذه المحاولة، الغزيرة والرائعة، تبدو تماماً أنها تشجّع التحليل النفسي الرديء للفن، التحليل النفسي المعتمد على السيرة الذاتية. ألم يحاول فرويد أن يكتشف آلية الإبداع الجمالي نفسها على وجه العموم، في علاقتها من جهة بضروب الكفّ بل الانحرافات الجنسية، ومن جهة ثانية بتصعيدات الليبيدو إلى فضول، إلى توظيف علمي؟ ألم يَبْنِ بناء جديداً، معتمداً على تفسير وحيد لاستيهام النسر -الذي ليس نسراً مع ذلك!-، لغز ابتسامة الموناليزا؟ ألم يقل إن ذكرى أمه الميتة وقبلاتها المغالية تنتقل معاً إلى استيهام ذنب النسر في فم الطفل، في الميل الجنسي المثْلي للفنان وفي الابتسامة اللغزية للموناليزا؟ «كانت أمه هي التي ملكت

(11)- ذكرى من ذكريات طفولة ليونار دو فنسي (1910)، .G.W، VIII، ص.128-211، .S.E، XI، ص.63-137؛ الترجمة الفرنسية، باريس غاليمار، مجموعة «المحاولات».

هذه الابتسامة التي تكتنفها الأسرار خلال زمن مفقود بالنسبة له، ابتسامة أُسَرْته عندما وجدها مجدّداً على شفتي السيدة الفلورنسية»[12]. إنها الابتسامة نفسها التي تتكرّر في الصور المتعدّدة للأم في بنية اللوحة الخاصة بـ«القديسة آن»: «إذا كانت ابتسامة الجوكندة أثارت، خارج ظلال الذاكرة، ذكرى أمه، فالواقع أن هذه الذكرى دفعته في الحال إلى أن يمجّد الأمومة، إذ أعاد إلى أمه الابتسامة التي اكتشفها لدى السيدة النبيلة»[13]. ويضيف: «هذه اللوحة تلخّص تاريخ طفولة ليونار، وتفصيلات اللوحة تشرحها الانطباعات الشخصية لحياة ليونار»[14]. «الوجه الأمومي الأبعد بالنسبة للطفل، الجدّة، يطابق، بمظهره ووضعه في اللوحة بالنسبة للطفل، وجه الأم الحقيقية الأولى، كاتيرينا. ويغطّي الفنان مجدّداً ويحجب، بالابتسامة السعيدة للقديسة آن، الألم والحسد اللذين أحسّت بهما الأم التعسة، عندما وجب عليها أن تستسلم لمنافسها النبيل، بعد الأب، الطفل»[15].

وما يجعل هذا التحليل موضع الظنّ -وفق المعايير التي استخلصناها من نصّ النكتة- إنما هو أن فرويد يبدو أنه يتجاوز تجاوزاً كبيراً مماثلات بنيوية يتيحها وحده تحليل التقنية في رسم اللوحة وأنه يقترب من مجموعة المباحث الدافعية التي يحجبها العمل الفني ويغطّيها. أليس هذا الزعم نفسه هو الذي يغذّي التحليل النفسي الرديء، التحليل النفسي للموتى، والكتّاب والفنانين؟

فلننظرْ عن كثب إلى الأمور: من الجدير بالملاحظة أول الأمر أن فرويد لا يتكلّم حقاً على إبداعية ليونار، بل على كفّه بواسطة فكر التقصّي: «الهدف الذي كان عملنا يقصده إنما هو شرح ضروب الكفّ لدى ليونار في حياته الجنسية وفي فاعليته الفنية»[16]؛ وهذه الضروب من القصور في الإبداعية هي التي تكوّن الموضوع الحقيقي للفصل الأول من نصّ ليونار وتتيح المجال لأكثر ملاحظات فرويد روعة، ملاحظات تنصّب على العلاقات بين المعرفة والرغبة. أضف إلى ذلك أن تحوّل الرغبة إلى فضول، داخل هذا الإطار الضيّق، يبدو أنه قدر الكبت الذي لا يرجع إلى أي شيء آخر؛ فالكبت، يقول فرويد، يمكنه أن يقود، إما إلى كفّ الفضول ذاته، الذي يشاطر الجنسية قدرها على هذا النحو؛ وإما إلى وساوس ذات تلوين جنسي حيث الفكر ذاته تُضفى عليه الصفة الجنسية، -وهذا هو النموذج الوسواسي؛ ولكن «النموذج الثالث، الأكثر ندرة وكمالاً، يفلت بفضل استعدادات خاصة، من الكفّ والوسواس

(12)- G.W. ،VIII، ص.183. S.E. ،XI، ص.111؛ الترجمة الفرنسية، ص.147.
(13)- G.W. ،VIII، ص.183. S.E. ،XI، ص.111-112؛ الترجمة الفرنسية، ص.148.
(14)- G.W. ،VIII، ص.184. S.E. ،XI، ص.112؛ الترجمة الفرنسية، ص.151.
(15)- G.W. ،VIII، ص.185. S.E. ،XI، ص.113-114؛ الترجمة الفرنسية، ص.123-4.
(16)- G.W. ،VIII، ص.203-4. S.E. ،XI، ص.131؛ الترجمة الفرنسية، ص.199-200.

الفكري على حدّ سواء... ويفلت الليبيدو من الكبت، ويتسامى منذ الأصل إلى فضول فكري ويعزّز غريزة التقصّي القوية الآن هي ذاتها... فسمات العصاب غائبة، والخضوع إلى العقد البدئية، عقد التقصّي الجنسي الطفولي، لا وجود له، والغريزة يمكنها بحرية أن تنذر نفسها لخدمة فاعلة، خدمة الاهتمامات الفكرية. ولكن الكبت الجنسي الذي كان قد جعلها، بمساهمة الليبيدو المصعّد، قوية جداً، يسمها أيضاً ببصمته إذ يجعلها تتجنّب الموضوعات الجنسية»[17]. وواضح جداً أننا لا نفعل بذلك إلا أن نصف ونصنّف وأننا نعزّز اللغز بالحري إذ نسمّيه تصعيداً. ونقول تماماً إن العمل المبدع ضرب من تحويل الغرائز الجنسية وإن هذا القاع الدافعي هو الذي كان قد تحرّر بفعل النكوص إلى ذكرى الطفولة، نكوص ساعده لقاء السيدة الفلورنسية: «يمكنه، بفضل اندفاعاته الجنسية القديمة، أن يمجّد أيضاً الانتصار مرة أخرى على كفّه الذي قد عاق فنّه»[18]. ولكننا نقتصر بذلك على أن نتبيّن حدود مشكل من المشكلات: «بما أن الموهبة الفنية والطاقة على العمل ترتبطان ارتباطاً صميمياً بالتصعيد، فإن علينا أن نعترف أن ماهية الوظيفة الفنيّة تظلّ أيضاً منيعة علينا من ناحية التحليل النفسي»[19]. ويقول فيما بعد: «إذا كان التحليل النفسي لا يشرح لنا لماذا ليونار كان فناناً، فإنه يجعلنا على الأقلّ نفهم مظاهر فنه وتحديداته»[20].

وفي هذا الإطار المحدّد إنما يشرّع فرويد، لا في جرد شامل، بل في حفْر محدود، في ظلّ أربع أو خمس سمات لغزية، عالجها معالجة البقايا الأثرية. وهنا إنما يؤدّي تفسير استيهام النسر -الذي عامله على وجه الدقة بوصفه من البقايا- دور المحور. والحال أن هذا التفسير محض تماثلي، نظراً لغياب تحليل نفسي حقيقي، إنه تفسير حاصل بفعل تضافر قرائن مقتبسة من مصادر متنوّعة: فثمة، من جهة، التحليل النفسي للمثليين الجنسيين وتسلسله الخاص للبواعث (العلاقة الجنسية بالأم، الكبت، التوحّد بالأم، الاختيار النرجسي للموضوع، إسقاط الموضوع النرجسي على موضوع من الجنس نفسه، إلخ)؛ وثمة، من جهة أخرى، النظرية الجنسية لدى الأطفال الخاصة بعضو ذكر الأم؛ ويوجد أخيراً المتوازيات الميثولوجية (قضيب الإلهة النسر الذي يؤكّده علم الآثار)؛ وبأسلوب محض تماثلي إنما يكتب فرويد: «فرض الأطفال أن للأم عضو ذكر هو المصدر المشترك الذي ينجم

---

(17)- G.W.، VIII، ص.148. S.E.، XI، ص.80؛ الترجمة الفرنسية، ص.61.
(18)- G.W.، VIII، ص.207. S.E.، XI، ص.134؛ الترجمة الفرنسية، ص.207.
(19)- G.W.، VIII، ص.209. S.E.، XI، ص.136؛ الترجمة الفرنسية، ص.212.
(20)- المرجع السابق.

عنه في وقت واحد البنية الخنثوية لإلهات الأمومة، كالإلهة مو المصرية، و«ذَنَب» النسر في استيهام الطفولة لدى ليونار»[21].

فأي فهم للعمل الفني، والحال هذه، نُقل إلينا على هذا النحو؟ هنا إنما يمكن أن يقودنا اللبس في معنى نصّ ليونار لفرويد إلى أبعد مما يقودنا إليه تفسير نصّ تمثال موسى لميكيل أنج.

نحن نعتقد، في قراءة أولى، أننا رفعنا القناع عن ابتسامة الموناليزا وبيّنا ما يحتجب خلفها؛ إننا أرينا القبلات التي أغدقتها الأم المستبعدة على ليونار. ولكن فلْنصغ بأذن ناقدة جداً لجملة كالجملة التالية: «ربما أنكر ليونار وتغلّب، بقوة الفن، على تعاسة حياته في الحب بهذه الوجوه التي أبدعها حيث يرمز مثل هذا الانصهار السعيد للموجود الذكر بالموجود الأنثى إلى تحقيق رغبات الطفل الذي فتنته الأم فيما مضى»[22]. وترنّ هذه الجملة كالجملة التي كنا قد اقتطعناها فيما سبق من تحليل تمثال موسى. فماذا يعني: «أنكر» و«تغلّب»؟ أيكون إذن هذا الامتثال الذي ينجز أمنية الطفل شيئاً مختلفاً عن ضرب من صنو الاستيهام، من إظهار الرغبة، من مجرد إنتاج بيّن لما كان محتجباً؟ –ألا يكون تفسير ابتسامة الجوكنده أن نبيّن بدورنا الاستيهام، الذي كشف الحجاب عنه تحليلُ ذكرى من ذكريات الطفولة، في لوحات المعلم؟ هذه الأسئلة تحيلنا من شرح يغالي في الثقة بنفسه إلى شك من الدرجة الثانية. فالتحليل لم يقدنا من ما هو معروف أقلّ إلى ما هو معروف أكثر. وليست هذه القبلات التي طبعتها أم ليونار على فم الطفل بقوة واقعاً بوسعي أن أنطلق منه، وتربة ثابتة يمكنني أن أبني عليها فهم العمل الفني؛ والأم، والأب، وعلاقات الطفل بهما، والنزاعات، وجروح الحب الأولى، كل ذلك لم يعد له وجود إلا على نمط المدلول الغائب؛ وإذا كانت ريشة الفنان قد خلقت مجدّداً ابتسامة الأم في ابتسامة الموناليزا، فيبنبغي أن نقول إن ابتسامة الأم لا وجود لها في أي مكان سوى في هذه الابتسامة غير الواقعية هي نفسها، ابتسامة الجوكنْدة، التي يدلّ عليها وحده وجود اللون والرسم. فـ«ذكرى من ذكريات الطفولة لدى ليونار دو فنسي» –حتى نستأنف عنوان المحاولة نفسه– هي تماماً ما تحيل إليه ابتسامة الجوكندة، ولكنها لا توجد بدورها إلا بوصفها غياباً ينحفر تحت ابتسامة الموناليزا. وابتسامة الأم، المفقودة بوصفها ذكرى، مكان فارغ في الواقع؛ إنه النقطة التي تضيع فيها كل الآثار الفعلية، والملغيّ يتاخم الاستيهام فيها؛ فما يمكنه أن يشرح العمل الفني ليس إذن

(21)– G.W، VIII، ص.167. S.E.، XI، ص.106؛ الترجمة الفرنسية، ص.97.
(22)– G.W.، VIII، ص.189. S.E.، XI، ص.111؛ الترجمة الفرنسية، ص.163.

شيئاً معروفاً على نحو أفضل: إنه غياب منشود لا يبدّد اللغز الأوّلي على الإطلاق بل يضاعفه.

وهنا إنما تحمينا النظرية –أقصد نظرية «الميتاسيكولوجيا»– من مبالغات «تطبيقاتها» الخاصة. وليس لدينا أبداً سبيل، ونحن نتذكّر ذلك، إلى الدوافع بوصفها دوافع، ولكن لدينا سبيل إلى تعبيراتها النفسية، إلى تقديماتها في امتثالات وحالات وجدانية. فالاقتصادي تابع منذئذ إلى قراءة شيفرة النص؛ وميزانية التوظيفات الدافعية لا تُقرأ في شبكة ضربٍ من التفسير ينصبّ على حركة الدالات والمدلولات. والعمل الفني شكل جدير بالملاحظة لما كان فرويد نفسه يسمّيه «الفسائل النفسية» للتقديمات الدافعية؛ إنها، بصحيح القول، فسائل مستحدثة؛ ونحن نقصد بذلك أن الاستيهام، الذي لم يكن سوى مدلول معطى بوصفه مفقوداً (تحليل ذكرى من ذكريات الطفولة يتّجه بالدقّة نحو هذا الغياب)، معلن أنه موجود في كنز الثقافة؛ فالأم وقبلاتها موجودتان للمرة الأولى في عداد الأعمال المتوافرة لتأمّل الناس؛ فريشة ليونارد لم تستحدث مرة جديدة ذكرى الأم، بل أبدعتها بوصفها عملاً فنياً. وبهذا المعنى إنما أمكن لفرويد أن يقول إن «ليونار أنكر وتغلّب، بقوة الفن، على تعاسة حياته في الحب، في هذه الوجوه التي أبدعها...». فالعمل الفني عَرَض وعلاج على هذا النحو معاً.

وتتيح لنا هذه الملاحظات المقتضبة أن نستبق بعضاً من المشكلات التي ستشغلنا في فحصنا الديالتيكي:

1– إلى أي حدّ يكون مسوّغاً للتحليل النفسي أن يُخضع إلى وجهة نظر موحّدة لاقتصاديّ الدافع عمل الفن الذي يتّصف أنه، كما يُقال، إبداع دائم –ولا يُنسى بالمعنى القويّ للعبارة– من إبداعات أنهرنا، والحلم الذي يتصف أنه، كما هو معلوم، نتاج عابر عقيم من ليالينا؟ وإذا كان العمل الفني يدوم ويبقى، ألا يعني أنه يغني إرث القيم والثقافة بدلالات جديدة؟ وإذا كان له هذه القدرة، ألا يعني أنه يباشر عملاً نوعياً، عمل حرفيٍّ، يُدرج معنى في مادة صلبة، وينقل هذا المعنى إلى جمهور ويولّد على هذا النحو فهماً جديداً للإنسان بالإنسان نفسه؟ وهذا الفارق القيمي لايجهله التحليل النفسي؛ إنه على وجه الدقة ما يقاربه التحليل النفسي على نحو غير مباشر بالتصعيد. ولكن التصعيد عنوان مشكل بقدر ما هو اسم لحلّ[23]. وبوسعنا القول مع ذلك إن علة وجود التحليل النفسي ألا ينكبّ على الفارق بين عقم الحلم وإبداعية الفن، بل أن يعامله معاملة فارق يثير مشكلاً داخل ضرب من علم

(23)– نحتفظ للفصل الرابع من الديالكتيك بمناقشة التصعيد العامة. وسنسوّغ عندئذ تأجيل هذه المناقشة.

الدلالة للرغبة. وهو بذلك ينضمّ إلى أفكار أفلاطون عن الوحدة الأساسية بين صناعة الشعر والجنسيّ، وأفكار أرسطو عن استمرارية التنفيس والتطهير، وأفكار غوته عن الإيمان بالشياطين.

2- هذا التخم المشترك بين التحليل النفسي وفلسفة للإبداع يُكتشف في نقطة أخرى: ليس العمل الفني مقبولاً من الناحية الاجتماعية فقط، ولكن إذا كانت هذه الأعمال إبداعات، كما أتاح بيانَه مثلُ نصّ فرويد، تمثال موسى لميكيل أنج، ومثل نصّ ليونار، وكما ستبيّنه مناقشة أوديب الملك لسوفوكل على نحو ساطع، فذلك من حيث أنها ليست مجرد إسقاطات لنزاعات الفنان، بل هي الرسم الأولي لحلّها؛ فالحلم ينظر إلى الوراء، إلى الطفولة، إلى الماضي؛ أما العمل الفنيّ، فإنه متقدّم على الفنان نفسه: إنه رمز مستقبلي للتأليف الشخصي ومستقبل الإنسان، أكثر مما هو عَرَض نكوصي لنزاعاته غير المحلولة. ولكن هذا التقابل بين نكوص وترقٍّ ربما لا يكون حقيقياً إلا في تقريب أول؛ وربما ينبغي تجاوزه، على الرغم من قوته الظاهرة؛ فالعمل الفنيّ يضعنا بالدقّة على درب كشوف جديدة خاصة بالوظيفة الرمزية والتصعيد نفسه. أليس المعنى الحقيقي للتصعيد تشجيع دلالات جديدة إذ يجنّد طاقات قديمة موّظفة أول الأمر في وجوه عتيقة؟ أليس من هذا الجانب إنما يدعونا فرويد نفسه إلى البحث، عندما يميّز، في نصّ ليونار، بين التصعيد والكفّ والوسواس، وعندما يقابل بقوة أيضاً، في نصّه من أجل إدخال النرجسية، بين التصعيد والكبت نفسه[24]؟

ولكن علينا، لتجاوز هذا التقابل بين النكوص والترقي، أن نكون قد أعددناه وقدناه حتى النقطة التي يدمّر نفسه فيها. وسيكون ذلك مبحثاً من مباحث الديالكتيك في هذا الكتاب.

3- هذه الدعوة إلى تعميق التحليل النفسي نفسه، بواسطة مواجهته بوجهات نظر أخرى تبدو متعارضة تعارضاً مطلقاً، تتيح لنا أن نلمح المعنى الحقيقي لحدود التحليل النفسي. وليست هذه الحدود على الإطلاق حدوداً ثابتة؛ إنها متحركة ويمكن تجاوزها على نحو لا نهاية له. إنها ليست، بصحيح القول، تخوماً على منوال باب مقفل كُتب عليه: إلى هنا، وليس أبعد. فالحدّ، كما علّمنا كانْت، ليس تخماً خارجياً، ولكنه وظيفة من وظائف المشروعية الداخلية لنظرية من النظريات. والتحليل النفسي محدود بما يسوّغه، أي قراره ألا يعرف في ظاهرات الثقافة إلا ما يقع تحت تأثير اقتصاديّ للرغبة والمقاومات. وينبغي لي أن أقول إن هذا الحزم

(24)- انظر ما سبق، ص.132.

وهذه الصرامة هما اللذان يجعلاني أؤثر فرويد على يونغ. إنني، مع فرويد، أعلم أين أكون وأين أمضي؛ أما مع يونغ، فكل شيء يُحتمل أن يلتبس: الحياة النفسية، النفس، النماذج البدئية، المقدّس. وهذا التحديد الداخلي لإشكالية فرويد هو الذي، على وجه الدقّة، يدعونا، في مرحلة أولى، إلى أن نعارضها بوجهة نظر شرحية، أكثر ملاءمة، على ما يبدو، لتكوين موضوعات ثقافية بوصفها كذلك، ثم في مرحلة ثانية، إلى أن نكتشف في التحليل النفسي نفسه سبب تجاوزه الخاص. فمناقشة نصّ ليونار تتيح لنا أن نلمح بعضاً من هذه الحركة: قادنا التفسير بالليبيدو إلى عتبة وليس إلى نهاية. وليس شيئاً واقعياً، ولو أنه نفسي، أن التفسير يرفع الحجاب؛ فالرغبة التي يحيل إليها هي نفسها تحيل إلى مجموعة «فسائلها» وإلى ترميز نفسها هي نفسها على نحو لا متناه. وهذه الغزارة الرمزية هي التي تصلح للتقصّي بطرائق أخرى: فينومينولوجية، هيغلية، وحتى لاهوتية؛ وينبغي لنا أن نكتشف، في البنية الدلالية للرمز نفسه، علة وجود هذه المقاربات الأخرى وعلاقتها بالتحليل النفسي. فالتحليل النفسي نفسه، ولنقل قولاً عابراً، ينبغي أن تهيّئه ثقافته الخاصة إلى هذه المواجهة؛ وليس الهدف بالتأكيد أن يتعلّم تحديد فرع معرفته الخاص خارجياً، بل الهدف تماماً أن يتوسّع وأن يكتشف في ذاته تلك الأسباب التي تتيح له أن ينقل التخوم التي يبلغها الآن إلى مدى أبعد دائماً. وعلى هذا النحو إنما يدعو من تلقاء نفسه إلى الانتقال من قراءة أولى، محض اختزالية، إلى قراءة ثانية للظاهرات الثقافية؛ ومهمة هذه القراءة الثانية ستكون تحرير حركة الإحالات بين العلامات، أكثر مما ستكون رفع القناع عن المكبوت والكابت؛ هدفها إراءة ما يوجد خلف الأقنعة: إننا، إذ ننطلق من البحث عن المدلولات الغائبة للرغبة -ابتسامة الأم المفقودة،- نُحال، بفعل هذا الغياب نفسه، إلى غياب آخر،- إلى الابتسامة غير الواقعية للجوكنده. فالعمل الفني وحده يمنح استيهامات الفنان حضوراً، والواقع الذي سيُضفى عليها، على هذا النحو، هو الواقع نفسه، واقع العمل الفني في كَنَف عالمٍ من الثقافة.

الفصل الثاني

من الحلميّ إلى السامي

يدلّ السامي على عقدة من الصعوبات المتشعّبة إلى الحد الأقصى أكثر مما يدلّ على مشكل؛ ولا يتكلّم فرويد على السامي بل يتكلم على التصعيد، وهو يدلّ بهذه الكلمة مع ذلك على السيرورة التي، مع الرغبة، يمارس الإنسان بواسطتها المثال والأعلى، أي السامي.

1- تعلن الكلمة أول الأمر ضرباً من الانزياح في مركز الثقل من تفسير المكبوت نحو الكابت. وهذا «الانزياح للمبحث» يُدخل التفسير، على نحو محتّم، في حقل الظاهرات الثقافية؛ ويبدو المرجع النفسي الكابت أنه التعبير السيكولوجي عن واقع اجتماعي داخلي، ظاهرة السلطة، عبر وجوه تاريخية متكوّنة: الأسرة، الأعراف المفهومة أنها أخلاق فعلية لجماعة، الموروث، التعليم الصريح أو الضمني، السلطة السياسية، الكهنوتية، العقوبة الجزائية، الاجتماعية على وجه العموم. ونقول، بعبارة أخرى، إن الرغبة لم تعد وحدها موجودة، إن لها آخر، آخرها، السلطة. أضف إلى ذلك أن لها آخرها منذ الأزل في الكابت، وفي كابت داخلي بالنسبة لها. فالتحليل النفسي للثقافة لن يكون بوسعه، منذئذ، أن يُعتبر، أكثر من أي وقت مضى، مجرّد تطبيق لنظرية الأعصبة والأحلام؛ ومن المؤكد أن التحليل النفسي يظلّ مرتبطاً بفروضه السابقة؛ فكل حَدَث وكل وضع، بما فيه ظاهرات الثقافة،

سيُنظر إليهما فقط من وجهة نظر التكلفة التي تقاس بمقياس اللذة- اللالذة؛ ولا تدخل الثقافة في حقل التحليل النفسي إلا بوصفها تؤثّر في ميزانية التوظيفات الليبيدية لفرد من الأفراد؛ ومسألة المثُل، في التحليل النفسي، يحدّدها على وجه الدقة الكبيرة هذا التدوين لمجموعة المباحث الثقافية في الإشكالية الاقتصادية؛ ولكن هذه الإشكالية لا تخرج، إذا كان بوسعنا أن نقول، سليمة من هذه المواجهة؛ فما نسمّيه موقعية الجهاز النفسي الثانية، التي تقدّم المحاولة المعنونة الأنا والهو تعبيرها الأروع، يعرض، على مستوى النظرية، تلك التغيّرات العميقة المفروضة على التفسير. وتعبّر موقعية الجهاز النفسي الثانية، يمكننا القول، عن تأثير الصدمة المرتدّة لمجموعة المباحث الجديدة على الإشكالية السابقة؛ وهذا إنما هو السبب في أننا لا يمكننا الانطلاق من موقعية الجهاز النفسي الثانية بل ينبغي لنا أن نعتبرها نقطة وصول؛ إنها تلخّص كل التعديلات في الميتاسيكولوجيا، التي تقتضيها «تطبيقات» التحليل النفسي على الثقافة؛ وهذه التعديلات، التي نظّمتها الحالة الأولى للمنظومة، خلقت حقاً حالة جديدة في المنظومة هي الموقعية الثانية على وجه الدقّة.

2- لكن تأثير الظاهرة الثقافية على «النظرية» ليس، هو نفسه، تأثيراً مباشراً؛ فعلى التحليل النفسي أن يستخدم الشرح التكويني استخداماً كثيفاً حتى يدمج هذه المادة الجديدة في التفسير. والسبب في ذلك بيّن: ليس للمكبوت، وقد قلنا هذا القول، تاريخ («اللاشعور خارج الزمن»)؛ إن الكبت هو الذي له تاريخ؛ إنه تاريخ: تاريخ الإنسان، من الطفولة إلى الرشد، وتاريخ من... ما قبل التاريخ إلى التاريخ؛ فإلى انزياح مجموعة المباحث يُضاف إذن انزياح طرائقي: ينبغي الآن للتفسير أن يمرّ بتكوين أنماط من نوع جديد، الأنماط التكوينية، مآلها التنسيق بين تطوّرين، تطور الفرد وتطور النوع، في كَنَف تاريخ أساسي وحيد، يمكننا أن نسمّيه تاريخ الرغبة والسلطة. والمهمّ في الواقع، في هذا التاريخ، إنما هو الطريقة التي يؤثّر بها في الرغبة؛ فكتاب الطوطم والتابو ليس كتاباً في الإتْنولوجيا؛ وليس نصّ تحليل الأنا والسيكولوجيا الجماعية أيضاً كتاباً في السيكولوجيا الاجتماعية؛ وليس تاريخ عقدة أوديب فصلاً في سيكولوجيا الطفل أيضاً؛ فكل هذه الكتابات تنتمي إلى التحليل النفسي، من حيث أن الطريقة التكوينية والوثائق الإتنولوجية أو السيكولوجية التي يدمجها التحليل النفسي ليست، هي نفسها، إلا مرحلة في تفسير التحليل النفسي. ينبغي إذن أن نفهم هذه الأنماط التكوينية -تكوين عقدة أوديب وحلّها، قتل الأب وميثاق الأخوة، إلخ- لا بوصفها فقط عوامل إجرائية مآلها أن تنسّق بين تطوّر الفرد وتطوّر النوع، بل بوصفها أيضاً أدوات تفسير مآلها أن تُخضع كل

التاريخ- تاريخ الأعراف، والمعتقدات، والمؤسسات- لتاريخ الرغبة في مناظرتها مع السلطة. ونفهم، منذئذ، أن مناظرة أكثر أساسية أيضاً ترتسم عبر هذه المناظرة، وتتوسّط، إذا كان بوسعنا أن نقول، تلك المناظرة التي كانت قد بانت منذ بدايات التحليل النفسي، وهي مناظرة لن تكون مصاغة صياغة تامة إلا في نهايته: إنها بين مبدأ اللذة- اللالذة ومبدأ الواقع. ويمكننا أن نعتبر أن وضع الإتنولوجيا الحقيقي في تأليف فرويد لن يكون تحديده سهلاً: إنه مرحلة ضرورية، ولكنها عارية عن الدلالة الخاصة. ولهذا السبب لن يكون أكثر يسراً أن نقول إلى أي حدّ تأثّر التحليل النفسي بسرعة العطب -بل بالهرم- في فروضه الإتنولوجية.

3- انزياح مجموعة المباحث والانزياح الطرائقي، اللذان يفرضهما الأخذ بالحسبان ظاهرات أخلاقية (بالمعنى الواسع للكلمة حيث Ethos تعني الأعراف، أو الأخلاق الفعلية)، ليسا إذن سوى مرحلتين على الطريق لصياغة «النظرية» صياغة جديدة. وينبغي أن نفهم كيف ترسّخ موقعية الجهاز النفسي الثانية هذه الانزياحات من كل الأنساق؛ فما هو الأكثر أهمية في هذا التعبير الجديد لموقعية الجهاز النفسي: أهو ردّ كل السيرورات الموصوفة من الناحية العيادية والمشروحة من الناحية التكوينية إلى وجهة النظر الموقعية- الاقتصادية السابقة؟ أم قلْب موقعية الجهاز النفسي تحت ضغط الوقائع الجديدة؟ من اليسير أن نتنبّأ أن التصعيد، الموصوف أو بالحري المعلن حتى الآن تحت عنوان «قدر الدوافع»، سيعبّر عن نقطة التبلور في المناقشات كلها.

1- المقاربات الوصفية والعيادية للتفسير

وصفنا المبحث الجديد وصفاً دون إتقان بانزياح الانتباه، انزياح ذي علاقة بالمبحث، من المكبوت إلى الكابت. والحقيقة أن وجهة النظر هذه لم تكن غائبة قط. بل إنها معاصرة لولادة التحليل النفسي، من حيث أنه كان مفهوماً، منذ البداية، أنه صراع ضد المقاومات [1]. فما سيكون موضوع بحث تحت عنوان «السامي» كان إذن موضع مواجهة، داخل التجربة التحليلية نفسها؛ أضف إلى ذلك أن موضوع البحث أشار إليه فرويد في نظرية العصاب والحلم، تحت عنوان الدفاع أو الرقابة. إنه هو الذي كان، بالتالي، في أصل ما سمّيناه التحريف. ونقول، أخيراً، كل الميتاسيكولوجيا كانت، من حيث أنها تنتظم حول قدر الدافع، ضرباً من نظرية العلاقة بين الكابت والمكبوت أكثر مما كانت نظرية للمكبوت.

(1)- رسالة رقم 72. 27 تشرين الأول (أكتوبر) 1897. في ولادة التحليل النفسي: الترجمة الفرنسية، ص.200.

إننا مع ذلك على صواب في الكلام على انزياح في موضوع البحث. فـ«المراجع النفسية»، التي ستكون موضع البحث، «أدوار» في ضرب من علم الشخصية أكثر مما هي، «أماكن». والأنا، والهو، والأنا العليا، تغيّرات في الضمير الشخصي أو الفاعل في النحو. وما هو موضوع البحث إنما هو علاقة الشخصي بالمغفل وبما فوق الشخصي في تأسيس الشخص[2].

وليست مسألة الأنا، في الواقع، مسألة الوعي، لأن مسألة الصيرورة- الشعور، المبحث الأساسي لموقعية الجهاز النفسي الأولى، لاتستنفد مسألة الصيرورة- الأنا. وهاتان المسألتان لم يكن فرويد يخلط بينهما قطّ ولايمكننا أن نعتبر أن لفظتي الوعي والأنا تنوب إحداهما مناب الأخرى. وبدت لنا مسألة الأنا حتى الآن في مجموعة من القطبيات: دوافع الأنا والدوافع الجنسية (قبل نصّ فرويد المعنون من أجل إدخال النرجسية)، ليبيدو الأنا وليبيدو الموضوع (بدءاً من النصّ المذكور). فأصبحت الأنا، في هذه النظرية الأخيرة التي يمكننا أن نسمّيها نظرية الليبيدو المعمّم، مبحثاً وحدّا من حدود التبادل مع الموضوع. وتبدو الأنا على هذا النحو وكأنها يمكنها أن تكون محبوبة أومكروهة. ويمكننا أن نتكلّم بهذا المعنى على وظيفة غلمية للأنا. فالإشكالية الحقيقية للأنا لاتزال مع ذلك غير محدّدة؛ إنها تتجاوز الخيار: أن تكون محبوبة أو مكروهة؛ وتتجلّى في الخيار: أن تكون المسيطر أو المسيطر عليها، أن تكون السيد أو العبد. والحال أن هذه المسألة ليست مسألة الوعي. وهذا الوعي، الذي يُعالج أكثر فأكثر وفق نمط جنيني، مركز كل العلاقات مع الخارجية، وسيقول فرويد إنه ظاهرة «سطحية» . فالوعي إنما هو الموجود من أجل الخارج؛ وكان القارئ يتبيّنه من قبل في المخطّط الإجمالي: إن الوعي إنما يمارس دوره في اختبار قرائن الواقع. ومن المؤكد أن الصيرورة الوعي شيء مختلف كل الاختلاف؛ ولكن فرويد بذل دائماً، على وجه الدقّة، جهداً ليفهم الصيرورة الشعور أنها ضرب من الإدراك، وبالتالي على نمط ظاهرة سطحية؛ فالإدراك الداخلي يماثل الإدراك الخارجي في رأيه؛ ولهذا السبب يتكلّم، إذ يعمّم، على الوعي -الإدراك. وبهذه الوظيفة السطحية إنما ترتبط كل أشكال الوعي المقابلة لخصائص اللاشعور في المقال الكبير، مقال في اللاشعور؛ وينشأ التنظيم الزمني، وتسلسل الطاقة، إلخ، من هذه الوظيفة. وتكوّن شبكة هذه الوظائف، وظائف الوعي، في تأليف فرويد، مخططاً إجمالياً لعلم جمال متعال حقيقي، شبيه كل الشبه بعلم الجمال لدى كانت، من حيث أنه، من جهة أخرى، يجمع كل شروط «الخارجية».

(2)- أقدم إلماع لنظرية المستقبل في الأنا العليا موجود في نصّ لعام 1897: «تعدّد الأشخاص النفسيين. وتتيح واقعة التوحّد، ربما، استخداماً حرفياً لهذا التعبير» (مخطوطة L)، الملحقة بالرسالة رقم 61، 2 أيار (مايو) 1897)، ولادة التحليل النفسي، ص. 176.

أما مسألة الأنا، فمختلفة كل الاختلاف، أي أنها مسألة السيطرة.

ويمكننا أن نُدخل الأنا بواسطة موضوع الخطر، والتهديد، وهما ظاهرتان أصليتان من ظاهرات اللاسيادة. والأنا الشخصية هي ما هو مهدّد وعليها أن تسود الوضع لتدافع عن نفسها. وكان فرويد قد لاحظ منذ البداية: الدفاع ضدّ خطر خارجي أيسر من الدفاع ضد خطر داخلي؛ وليس السبب أن الهروب يمكنه أن يكون وسيلة بمتناولنا فحسب، ولكن لأن الإدراك يمكن أن نفسّره أنه مصفاة أو بالحري درع يحمي من إثارات الخارج. فالإنسان موجود يهدّده الداخل تهديداً أساسياً؛ ولهذا السبب ينبغي أن نضيف إلى الخطر الخارجي تهديد الغرائز، مصدر الحصر، وتهديد الوجدان الأخلاقي، منبع الإثمية. ويكوّن هذا الخطر الثلاثي والخوف الثلاثي على وجه الضبط تلك الإشكالية حيث وُلدت موقعية الجهاز النفسي الثانية. وفرويد يقارب الأنا، شأنه شأن سبينوزا، بوضعها البدئي، وضع العبودية، أعني وضع اللاسيادة. وهو بذلك أيضاً يسهم في تأكيد المفهوم الماركسي للضياع ومفهوم الضعف لدى نيتشه: فالأنا هي ما هو ضعيف أمام التهديد. ونحن نعرف الوصف الشهير الذي يطلقه نصّ الأنا والهو (الفصل الخامس) على «المخلوق المسكين» الذي يهدّده ثلاثة سادة، الواقع، والليبيدو، والوجدان الأخلاقي. فالتمييز بين صيرورة- شعور، وصيرورة- أنا إجمالي جداً دون ريب، وسيرورتا التيقظ والسيطرة لا يمكننا أن نميّزهما إلا بالتجريد، وذلك أمر أكثر صحة بمقدار ما تنتقل السمات المنسوبة إلى الوعي في موقعية الجهاز النفسي الأولى إلى الأنا في موقعية الجهاز النفسي الثانية، على غرار ما تنتقل السمات المعزوّة إلى اللاشعور، إلى «الهو» الآن، دون أن يتطابق لاشعور و«هو» لأن «أجزاء كبيرة من الأنا والأنا العليا لاشعورية»[3]. ومن المناسب مع ذلك أن يصمد هذا السلك الناقل: فأن يكون المرء هو ذاته يعني أن يقوم بدوره، أن يكون سيداً في منزله» كما تقول محاولة لفرويد سنبرزها فيما بعد، عنوانها: «صعوبة في درب التحليل النفسي»[4].

والأكثر جدارة بالملاحظة، والأكثر ما يثير الإرباك للوهلة الأولى، لا يكمن هناك مع ذلك: ليس العصابي فقط من لا يكون سيداً في منزله (في نفسه)، إنه، أول الأمر، إنسان الأخلاق، الإنسان الأخلاقي. فمردود كل تقصّيات التحليل النفسي الخاصة بالظاهرة الأخلاقية إنما هو أن علاقة الإنسان بالإلزام موصوفة أول الأمر في وضع من الضعف، من اللاسيطرة. وهنا بالتأكيد إنما يكون القرب بين فرويد ونيتشه مدهشاً.

(3)- المحاضرات الجديدة، .G.W، XV، ص.75. .S.E، XXII، ص.69؛ الترجمة الفرنسية، ص.97.

(4)- انظر فيما بعد، الديالكتيك، ص.413.

وهذه الحال من الضعف، من التهديد والخوف، أودعها فرويد في علاقة الأنا بالأنا العليا.

فلْنبدأ بالكلمات: يقول فرويد في الفصل الثالث من نصّ الأنا والهو: «مثال الأنا أو الأنا العليا». أيكون هذان المصطلحان، مثال الأنا والأنا العليا مترادفين؟ ليس على وجه الضبط. بل الفارق مزدوج: في حين أن مثال الأنا يدلّ على جانب وصفي، مظهر يُعتمد عليه في قراءة شيفرة الأنا العليا، ليست الأنا العليا على الإطلاق مفهوماً وصفياً، بل هي مفهوم مبنيّ، كيان له الرتبة نفسها التي تكون للمفهومين الموقعي والاقتصادي المأخوذين بالحسبان في الجزء الأول؛ ولهذا سنرجئ مسألة الأنا العليا وسنعالج مثال الأنا منذ الآن. ولكن ما يعقّد الأمور إنما هو أن مثال الأنا والأنا العليا ليسا فقط مفهومين غير متساويين من وجهة النظر الإبستيمولوجية، بل ليس لهما الامتداد نفسه على المستوى الخاص بكل منهما. ولا يبدو مثال الأنا، في المحاضرات الجديدة، حيث وضع فرويد كثيراً من النظام في مجموع مصطلحاته، إلا بوصفه الوظيفة الثالثة من وظائف الأنا العليا، إلى جانب الملاحظة الذاتية و«الوجدان الأخلاقي»[5]. وليس هذا التموّج في علم المصطلحات يدعو إلى الدهشة: أضف إلى أن لهذه المفاهيم كلها سمة السبر، وينطوي النموذج الخاص بالتحليل النفسي على أن هذه المفاهيم تظلّ تقريبية. فهي لا تدلّ أول الأمر على أي وظيفة أصلية: ليس ثمة، بالنسبة للتحليل النفسي، معقولية، خاصة للظاهرة الأخلاقية؛ ففهم ولادة الأنا العليا، إنما هو فهم هذه الظاهرة؛ إنها ليست سوى ما أصبحت عليه، ولهذا السبب إنما لا يمكن أن يتقدّم المرء تقدّماً كبيراً في وصف هذه الوظائف نفسه، «وظائف الأنا العليا»، دون اللجوء إلى تاريخ تكوينها؛ وثمة ضرب من عدم التماسك في الوصف هو الذي سيحيلنا إلى الشرح التكويني. ولسبب ثان، ينبغي للظاهرات التي تقع تحت الوصف أن تبدو بنظام مشتّت؛ وما يمكنه أن يوحّدها -الأنا العليا- ليس واقعاً يقع تحت الوصف: إنه مفهوم نظري. ولهذا السبب تضمّ ظاهرات مشتّتة جداً يميّزها الوصف أو حتى يعارض بعضها ببعض وتجمعها النظرية أو توحّدها. والسبب الأخير، أخيراً، أن عدة ظاهرات سنتفحّصها هي ذاتها نتائج مفسَّرة: فليست المقاومة على هذا النحو، هي نفسها، ظاهرة بسيطة؛ إنها تظهر، على حدّ سواء، بغياب الفكرة، بفقدان الذاكرة، أو بالهروب نحو مبحث آخر أو بإنتاج العواطفَ المؤلمة؛ فالمقاومة مستنتجة إذن شأنها شأن المكبوت. وينطبق الأمر نفسه على «العاطفة اللاشعورية للإثمية» التي ليست على الإطلاق واقعاً ظاهراتياً بل

(5)- «لنعدْ إلى الأنا العليا. إننا عزونا إليها الملاحظة الذاتية، والوجدان الأخلاقي، ووظيفة المثال»، المحاضرات الجديدة، .G.W، XV، ص.672، .S.E، XXII، ص.66؛ الترجمة الفرنسية، ص.94.

مستنبَطة «ولا أناقش هنا مشروعية هذا التعبير الذي وضعه فرويد موضع التساؤل»[6]. والحال أن فرويد يضع في أصل نظرية الأنا العليا الاكتشافين الكبيرين لمقاومة احتياز الوعي وعاطفة الإثمية اللذين صادفهما في التحليل بوصفهما عقبتين من عقبات الشفاء.

أما وقد سجّلنا هذه التحفّظات، فلنفحص وظائف الأنا العليا الثلاث التي عدّدها نصّ المحاضرات الجديدة: الملاحظة الذاتية، الوجدان الأخلاقي، المثال.

ويدلّ فرويد بالملاحظة على الازدواج نفسه، المحسوس أنه عاطفة كون المرء موضع ملاحظة ومراقبة، ونقد، وإدانة: فالأنا العليا تبدو عيناً ونظرة.

ويدلّ الوجدان الأخلاقي، بدوره، على صرامة هذا المرجع النفسي وقسوته؛ إنه ما يعارض في العمل، شبيه بشيطان سقراط الذي يقول «لا»، وما يستهجن بعد العمل؛ وهكذا فإن الأنا ليست موضع المراقبة فحسب، ولكنها تُعامل معاملة سيئة، يعاملها هذه المعاملة داخلُها الآخر ورئيسها؛ وهاتان السمتان من الملاحظة والإدانة مقتبستان، ومن الضروري أن نلفت النظر إلى ذلك، من العيادة، لا من تفكّر في الأسلوب الكانتي لشرط الإرادة الطيّبة، لبنية الإلزام القبلية. ففي جنون المراقبة إنما يبدو الانفصال، في ظلّ تضخّم هائل، بين المرجع النفسي الملاحِظ وباقي الأنا، وفي السوداوية إنما تعلن عن نفسها قسوتها.

أما المثال، فإنه يبين على هذا النحو: «تمثّل الأنا العليا بالنسبة للأنا مثالاً، وتحاول الأنا أن تمتثل لهذا المثال، أن تتشبّه به... وفي بحثها عن أن تزداد كمالاً باستمرار، إنما تخضع لمقتضيات الأنا العليا»[7]. ولا يبدو، للوهلة الأولى، أن أي نمط مرضي يوجّه هذا التحليل؛ أليس المقصود هنا هو التطلّع الأخلاقي، بوصفه رغبة في أن يصير المرء مطابقاً لـ... أن يتكوّن على صورة... أن يتشبّع بالمحتوى نفسه الذي يتشبّع به مثال؟ يتيح النصّ السابق هذا التفسير؛ ولكن فرويد أكثر انتباهاً للسمة القاسرة منه إلى عفوية الجواب الذي تقدّمه الأنا لمقتضيات الأنا العليا، وللخضوع أكثر منه للاندفاعة. أضف إلى ذلك أن هذه السمة الثالثة، الموضوعة في جوار السمتين السابقتين، تتلقّى منهما تلويناً يمكننا القول إنه «مرضي» بالمعنى العيادي والمعنى الكانتي للكلمة. فكانْت تكلّم على «علم أمراض الرغبة»، ويتكلم فرويد على «علم أمراض الواجب»، في ظلّ الأشكال الثلاثة للملاحظة، والإدانة، وإضفاء المثالية.

(6)- عن حق الكلام على عاطفة لاشعورية، انظر اللاشعور، الفصل الثالث. إننا ناقشنا المشكل فيما سبق ص148. وتعبير «العاطفة اللاشعورية للإثمية» قديم جداً (أفعال متسلطة وممارسات دينية، 1907. .G.W، VII، ص.135. .S.E، IX، ص.123)، وتظهر مجدّداً في الأنا والهو، نهاية الفصل الثاني؛ إنه تعبير نوقش طويلاً في الفصل الخامس، في سياق دافع الموت.

(7)- المحاضرات الجديدة، .G.W، XV، ص.71. .S.E، XXII، ص.64-5؛ الترجمة الفرنسية، ص.92.

أنطعن في مثل هذا التحليل لأنه لا يعترف بأي أصالة للوجدان الأخلاقي ويقرأ شيفرته في شبكة العيادة؟ لـ«الرأي المسبق» الفرويدي مزية مفادها أنه لا يمنح شيئاً في البدء: إنه، إذ يعالج الواقع الأخلاقي بوصفه واقعاً بعدياً، يقطع العلاقة بالكسل الذي يرتبط بكل دعوة لـ القبلي. أما المقاربة العيادية، فإنها تتيح، بواسطة المماثلة، إعلان عدم الأصالة لدى الوجدان الأخلاقي العادي. فالدخول بعلم الأمراض يكشف عن الوضع الضائع والمضيّع أول الأمر للأخلاقية، و«علم أمراض الواجب» مفيد كعلم أمراض الرغبة: إن الأول ليس في نهاية المطاف سوى استطالة الثاني؛ والواقع أن الأنا التي تقمعها الأنا العليا هي في وضع يماثل، إزاء هذا الداخل الغريب، وضع الأنا التي تواجه ضغط رغباتها؛ فنحن، بالأنا العليا، «غرباء» عن أنفسنا: على هذا النحو يتكلّم فرويد على الأنا العليا بوصفها «بلاداً غريبة داخلية»[8]. وهذا القرب المستتر للرغبة والسامي –باللغة الموقعية للهو والأنا العليا– إنما هو الذي سيحاول التفسير التكويني توضيحه وسيبذل اقتصاديّ المُثل جهده لإضفاء المنهجية عليه.

ولا ينبغي أن نطلب إلى التحليل النفسي ما لا يمكنه أن يقدّمه: أي أصل المشكل الأخلاقي، أعني أساسه ومبدأه، ولكن ما يمكنه أن يقدّمه إنما هو مصدره ونشوءه؛ فالمشكل الصعب للتوحّد، يتجذّر هنا؛ والسؤال هو ما يلي: كيف يمكنني أن أصبح انطلاقاً من آخر– الأب، وغير المهمّ حالياً– أنا ذاتي؟ إن فائدة فكرة تطعن أول الأمر في السمة الأصلية للأنا الأخلاقية تكمن في انزياح كل الانتباه صوب سيرورة الاستدخال الذي بها يصبح لنا داخلياً ما كان في أول الأمر خارجياً. ولا ينكشف بذلك القرب من نيتشه فحسب، بل إمكان المواجهة مع هيغل ومفهومه لازدواج الوعي الذي يصبح به الوعي وعياً بالذات. ومن المؤكد أن فرويد لا يمكنه، إذ يطعن في السمة الأصلية للظاهرة الأخلاقية، أن يتعرّف الأخلاقية إلا بوصفها إذلال الرغبة، بوصفها تحريماً لا تطلّعاً، ولكن تحديد وجهة نظره هي المقابل لتماسكه: إذا كانت الظاهرة الأخلاقية، تنغمس أول الأمر في جرح للرغبة، فإنها يمكن أن يسوّغها غلْميٌ عام والأنا، فريسة سادتها المختلفين، تقع أيضاً تحت تفسير متضامن مع ضرب من الاقتصاديّ.

2- دروب التفسير التكوينية

«إننا، إذ نتّجه نحو المنابع التي تصدر عنها الأنا العليا، إنما سنتوصّل على نحو أكثر سهولة إلى معرفة دلالتها». ويعبّر هذا التصريح المقتبس من المحاضرات

(8)– المحاضرات الجديدة، .G.W، XV، ص.62، .S.E، XXII، ص.57؛ الترجمة الفرنسية، ص.81.

الجديدة [9] تعبيراً جيداً عن وظيفة الشرح التكويني في مذهب لا يعترف بالسمة الأصلية للكوجيتو، ولا بالبعد الأخلاقي لهذه الكوجيتو [10]؛ فالنشوء يقوم هنا مقام الأساس.

وقد يكون عبثاً أن ننكر أن تكون الفرويدية، في قصدها الأساسي، مختلفة عن ضرب من نظرية تطوّرية أو نشوئية أخلاقية. وتتيح دراسة النصوص مع ذلك أن نؤكّد أن الفرويدية، المنطلقة من خطوة وثوقية، لا تكفّ عن أن تجعل شرحها الخاص أكثر إشكالية منذ أن تضعه موضع الاستعمال.

فالنشوء المقترح لا يكوّن، أول الأمر، شرحاً دون باقٍ: يبيّن الشرح التكويني مصدراً للسلطة -الآباء- لا ينفكّ هو نفسه ينقل قوة سابقة من القسر والتطلّ؛ والنص نفسه المذكور أعلاه يستمرّ على هذا النحو: «الأنا العليا لدى الطفل لا تتكوّن (...) على صورة الأبوين، بل تتكوّن تماماً على صورة الأنا العليا لهذين الأبوين؛ إنها تتشبّع بالمحتوى نفسه، تصبح ممثّل الموروث، ممثل أحكام القيم كلها، التي تظلّ على هذا النحو عبْر الأجيال» [11]. فقد يكون إذن من العبث أن نبحث في الشرح التكويني عن تسويغ للإلزاميّ بوصفه كذلك، وللمقبول بوصفه كذلك: فهذا معطى على نحو من الأنحاء في عالم الثقافة. والشرح يحدّد الظاهرة الأولى من السلطة فقط دون أي يستنفدها حقاً. وبهذا المعنى، ليس نشوء الأخلاقية وفق التحليل النفسي الفرويدي إلا ضرباً من قرب النشوء. وهذا إنما هو السبب في أنه يحيل بدوره، بفعل سمته اللامتناهية، إلى شرح اقتصادي للأنا العليا، بوصفها مؤسسة تنتمي إلى المنظومة نفسها، التي ينتمي إليها الهو؛ فالمسألة ستكمن في معرفة مفادها إذا كان الشرح الاقتصادي سيستنفد المشكل الذي نقله تاريخ الأنا العليا الفردي والاجتماعي.

ولا ينبغي، لسبب ثان، أن نتوقّع كل شيء من الشرح التكويني؛ فالنشوء يبين، ولو تقلّص إلى دور الوسيط بين الوصف العيادي والشرح الاقتصادي، أنه ذو تعقيد مدهش ومخيّب للأمل في نهاية المطاف. فهل المقصود شرح سيكولوجي؟ نعم، إذا اعتبرنا عقدة أوديب هي الأزمة الحاسمة التي تخرج منها، بفضل آلية التوحّد الشهيرة، تلك البنية الشخصية للأنا في كل منا. ولكن هذا التطوّر الفردي للأنا العليا يلتمس -إضافة إلى كونه لا يمسّ مشكل الإلزامي بوصفه كذلك، كما قلنا للتوّ- شرحاً سيوسيولوجياً، على المستوى التاريخي الذي هو مستواه: تستخدم عقدة أوديب مؤسّسة الأسرة والظاهرة الاجتماعية للسلطة بوجه عام، ويُحال فرويد على

(9)- المحاضرات الجديدة، .G.W، XV، ص.72-3. .S.E، XXII، ص.76؛ الترجمة الفرنسية، ص.94.
(10)- انظر ما سبق، الإشكالية، ص.52-53.
(11)- المحاضرات الجديدة، .G.W، XV، ص.72-3. .S.E، XXII، ص.67؛ الترجمة الفرنسية، ص.94.

هذا النحو من التطور الفردي إلى تطوّر النوع، آملاً أن يجد في مؤسسة تحريم غشيان المحارم، وعلى وجه العموم في المؤسسة دون صفة، ذلك الضامن السوسيولوجي لعقدة أوديب، ولكن التحليل النفسي، كما سيبيّن فحص الطوطم والتابو بسهولة، محكوم عليه باللجوء إلى إتنولوجيا من صنع المخيّلة، غريبة في بعض الأحيان، ومن المستوى الثاني دائماً في كل حال، ويقتصر على إضفاء الصفة السيكولوجية على الظاهرة الاجتماعية؛ وفي نفس الفترة التي يبحث خلالها في الظاهرة الاجتماعية عن دليل ينقصه عن السمة المشتقّة للأنا العليا، إنما يرتدّ إلى أن يعدّ شرحاً سيكولوجياً للتابو، إذ نشر على هذا النحو ذلك الغصن الذي أرسى عليه ما يعتمد عليه. ولهذا السبب أيضاً ينبغي العودة من نشوء لامتناهٍ إلى شرح اقتصادي. فكثير من المفاجآت وخيبات الأمل تنتظرنا على منعطف الشرح التكويني. فلْنحاول إذن أن نرسم مجدّداً هذا الذهاب والعودة بين تطوّر الفرد وتطوّر النوع.

ثمة شيء أول يدهش كل قارئ لكتابات فرويد الأولى؛ إنه السمة السريعة جداً لاكتشاف الأوديب، الذي توصّل إليه فرويد دفعة واحدة وبالجملة، بوصفه دراما فردية، وقدر الإنسانية الجماعي، وواقعاً سيكولوجياً، وبوصفه معاً مصدر الأخلاقية، وأصل العصاب، وأصل الثقافة.

وتتلقّى عقدة أوديب، الفردية، الشخصية، الصميمية، سمتها «السرية» من الاكتشاف الذي توصّل إليه فرويد من تحليله الذاتي. ولكن سمته من العمومية بانت، في الوقت نفسه، فجأة في خلفية هذه التجربة الفريدة. ويأتي الأوديب أول الأمر حالاً ليحتلّ مكانه في مبحث أسباب الأعصبة، لأنه يحلّ فيه محلّ فَرَض سابق، هو عكسه: يتذكّر المرء الثقة التي أولاها فرويد نظرية غواية الطفل بواسطة الراشد، التي أوحت بها القصص نفسها التي كان مرضاه يسردونها له خلال التحليل؛ والحال أن عقدة أوديب هي نظرية الغواية العائدة، أو، نقول بالحري، إن غواية الطفل بواسطة الأب يبدو بعدياً أنه التصوّر المحرّف لعقدة أوديب: ليس الأب هو الذي يغوي الطفل، بل الطفل هو الذي يتمنّى موت الأب، إذ يريد امتلاك الأم. وينبغي أن نفهم أن مشهد الغواية ليس سوى «ذكرى حجاب» لمصلحة عقدة أوديب؛ وتأتي هذه العقدة فتحتلّ مكان الاستيهام السابق [12].

ولكن الأوديب يجد أيضاً مكانه في البناء الثقافي حين يحتلّ مكانه في مبحث أسباب

(12)– الرسائل إلى فليس لعام 1897 تكوّن بهذا الصدد وثيقة ذات أهمية: «وفي حين أن اتهام الأب بالانحراف كان ضرورياً» في السابق (رسالة رقم 69)، تمثّل عقدة أوديب الآن «براءة الأب». وينبغي بالمقابل أن تُنسب إلى الطفل جنسية، إن ذلك هو ما كان يقنّعه استيهام المشهد البدائي (انظر أيضاً مساهمة في حركة تاريخ التحليل النفسي، 1914. .G.W، X، ص.55-61. .S.E، XIV، ص.17-18؛ الترجمة الفرنسية، في الطبعة الأولى من محاولات في التحليل النفسي، باريس، بيّو، 1927، ص.274-6)، وانظر، عن التحليل النفسي الذاتي لفرويد وعقدة أوديب الخاصة به، رسائل 69، 70، 71. وعن غياب الدور الفاعل للأب، ومربية الطفل التقيّة والسارقة («أستاذي في الجنسية»)، الفضول الجنسي إزاء الأم، الغيرة من الأخ، الموقف المبهم للحفيد الأكبر عمراً، إلخ، انظر جونز مصدر مذكور، 1، الفصل، XIV. أضف إلى ذلك، انظر، عن تحويل حنان سيغموند الصغير إلى صديقه فليس، وعداوته لزميله بروير، جونز، مصدر مذكور، الترجمة الفرنسية، 1، ص.336-9، وأنزيو، مصدر مذكور، ص.59-73. ونجد الإلماع الأول إلى عقدة أوديب في المخطوطة N التي ترافق الرسالة رقم 64، 31 أيار (مايو) 1897. ومفهوم الذكرى الحجاب عالجه فرويد معالجة منهجية في مقال لعام 1899، G.W، I، ص.531-4، S.E، III، ص.303-322.

العصاب: «ثمة هاجس يقول لي أيضاً، كما لو أني كنت أعلم ذلك من قبل –في حين أنني لا أعلم شيئاً على الإطلاق–، إنني أباشر اكتشاف مصدر الأخلاق» [13]. والمدهش في هذا الاكتشاف أن الاقتناع بأن هذه المغامرة الفريدة هي قدر نموذجي يرافقه في الحال. وعلى هذا النحو إنما أفسّر الموازاة البدئية تماماً بين التحليل الذاتي لفرويد وأسطورة أوديب الإغريقية. فالإخلاص للذات يتزامن هنا مع فهم دراما كلية [14]، والعلاقة متبادلة؛ والتحليل الذاتي يكشف الحجاب عن «المفعول الآسر»، عن «الجانب القسري» من الأسطورة الإغريقية، وبالمقابل، تشهد الأسطورة على القدر المحتوم –أقصد سمة المصير غير التعسّفي– الذي ينضمّ إلى التجربة الفريدة. وربما في هذا الحدس الإجمالي لضرب من التزامن بين التجربة الفريدة والمصير الكلي، إنما ينبغي البحث عن الدافعية العميقة، التي لا يمكن أن يستنفدها أي استقصاء إتنولوجي، لكل المحاولات الفرويدية لجعل تطوّر الفرد –وبعبارة أخرى السرّ الفردي– يتمفصل مع تطور النوع –أي المصير الكليّ.

وأهمية هذه الدراما الكلية تبين منذ البداية، ويؤكدها امتداد تفسير أوديب الملك إلى شخصية هملت: لِمَ كان «هملت الهستيري»، يتردّد في قتل عشيق أمه، فالسبب أن «الذكرى المبهمة أنه تمنّى، شغفاً بأمه، أن يقترف الجريمة الشنيعة نفسها في حق أبيه»، ترقد في نفسه [15]. إنه تقارب سريع جداً وحاسم: ذلك أن هملت، إذا كان أوديب يكشف عن جانب المصير، يكشف عن جانب الإثمية المرتبطة بالعقدة؛ وليس من قبيل المصادفة أن يستشهد فرويد، منذ عام 1897, بكلمة هملت التي ستعود في كتابه عسر في الحضارة: «هكذا إنما جعل الوجدان منا جميعاً جبناء»، وذلك ما يشرحه فرويد بالعبارة التالية: «الوجدان هو عاطفته اللاشعورية للإثمية» [16].

فما الذي يجعل، والحال هذه، من السرّ الفردي قدراً كلياً، ذا سمة أخلاقية بالإضافة إلى ذلك، إن لم يكن المرور بالمؤسسة؟ إن عقدة أوديب هي غشيان المحارم المرغوب؛ والحال أن «غشيان المحارم حادث معادٍ للمجتمع وجب على الحضارة، حتى توجد، أن تتخلّى عنه تدريجياً» [17]. وهكذا يتزامن الكبت، الذي ينتمي إلى

(13)– رسالة 64. 31 أيار 1897. في ولادة التحليل النفسي... ص182.

(14)– «لم يخطر ببالي أن لفكرة واحدة قيمة عامة. إنني وجدت في نفسي، كما في كل نفس، عواطف حب لأمي وغيرة من أبي، عواطف مشتركة في رأيي بين كل الأطفال الصغار، ولو أنها لا تبدو مبكّرة كما تبدو لدى الأطفال الذين صاروا هستيريين (على نحو يماثل النحو الذي يضفي المصابون بالذهان الهذائي «بارانويا» «صفة الرواية» على الأصل– أبطال، موسّسي أنيان). وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإننا نفهم، على الرغم من كل الاعتراضات العقلانية التي تعارض فرض قدر محتوم لا يرحم، ذلك المفعول الآسر لـ أوديب الملك. ونفهم أيضاً لماذا كان من الضروري أن تخفق إخفاقاً محزناً كل الدرامات الأكثر حداثة للمصير الإنساني. فعواطفنا تتمرّد على كل قدر فردي تعسّفي كما يوجد معروضاً في الجدّة (عنوان مسرحية لغرلْبارْزَرْ)، الخ.

ولكن الأسطورة الإغريقية أدركت ضرباً من القسر يعترف به الناس جميعهم لأنهم أحسّوا به. فكل مستمع كان يوماً من الأيام أوديباً في الأصل، في الخيال، ويرتعب أمام تحقيق حلمه المنقول إلى الواقع، ويرتعد تبعاً لكل إجراء الكبت الذي يفصل بين حالة الطفولة لديه وحالته الراهنة». رسالة 71. 15 تشرين الأول (أكتوبر) 1897. في ولادة التحليل النفسي، ص.198.

(15)– الرسالة نفسها 71 (مصدر مذكور في الحاشية السابقة).

(16)– الرسالة 71 نفسها.

(17)– المخطوطة N، 31 أيار (مايو) 1897. في ولادة التحليل النفسي، ص.186.

تاريخ الرغبة في كل منا، مع مؤسّسة من أكثر المؤسسات الثقافية إثارة للرعب، تحريم غشيان المحارم. هاكم النزاع الكبير، الذي يطرحه الأوديب، نزاع الحضارة والغرائز الذي ما انفكّ فرويد يشرحه في مؤلفاته، منذ أن كتب كتبه: أخلاق ثقافية جنسية والحالة العصبية النفسية الحديثة (1908)، مروراً بـ الطوطم والتابو (1913)، حتى عسر في الحضارة (1930) ولماذا الحرب؟ (1933). وهكذا يتزامن الكبت والثقافة، مؤسسة داخل النفسي ومؤسسة اجتماعية، في هذه النقطة النموذجية.

ومن هذه العروة، عروة المؤسستين، ينبثق النشوء السيكولوجي، من جهة، والنشوء السوسيولوجي من جهة ثانية. والخطّ الأول يدشّنه كتابا تفسير الأحلام وثلاث محاولات في الجنسية، والخط الثاني يدشّنه كتاب الطوطم والتابو.

وينسخ تفسير الأحلام حرفيّاً على وجه التقريب الاكتشافات الكبرى في السنوات السابقة، التي تجعلنا الرسائل إلى فليس نعرفها في أيامنا هذه؛ ولكن أهميتها الثقافية مستترة فيها في الوقت نفسه؛ وتفسير عقدة أوديب ملقاة في عداد الأمثلة على أحلام موت الأشخاص الأعزاء الداخلة تحت عنوان الأحلام النموذجية، التي تبدو، بدورها، في الفصل المخصّص لـ عناصر الحلم ومصادره، وبالتالي قبل الفصل الكبير المخصّص لـ عمل الحلم[18]. فهذا الترتيب مضلِّل جداً، أضف إلى أن معالجة عقدة أوديب موجودة بوصفها مجرّد موضوع حلمي. وتُستخدم الأسطورة الإغريقية فقط لتؤكد «المشروعية الكلية للفَرَض المطروح بمناسبة سيكولوجيا الأطفال»[19]؛ إن أحلامنا هي التي تشهد على أن شرح التراجيديا موجود لدى كل منا: «الملك أوديب الذي قتل أباه لايوس وتزوّج أمه جوكاست لا ينفكّ يباشر إنجاز أمنية من أمنيات طفولتنا... وعند رؤية من أنجز الأمنية العتيقة لطفولتنا، يستولي علينا رعب له كل شحنة الكبت الذي مارس منذئذ دوره داخل أنفسنا ضدّ هذه الرغبات»[20]. وهكذا يجري إسقاط النزاع الكبير بين الحضارة والغريزة على مستوى داخل النفس وعلى شاشة الحلم بالدقّة: «واقع أن أسطورة أوديب انبعثت من مادة الحلم العتيق الذي يتكوّن محتواه من الفوضى المؤلمة، التي أدخلتها الاندفاعات الأولى للجنسية في العلاقات مع الأبوين، يجد في نصّ تراجيديا سوفوكل نفسها ذكراً ليس موضع جدل»[21]. إن جوكاست هي نفسها التي تشرح لأوديب تاريخه الخاص بوصفه حلماً نموذجياً وكلياً: «كثير من الناس ضاجعوا من قبلُ

(18)- انظر مناقشتنا، ص.108، والهامش رقم 27.

(19)- .G.W، III/II، ص.267..E ، IV، ص.261؛ الترجمة الفرنسية ص 197 (144).

(20)- .G.W، III/II، ص.269..E ، IV، ص.262-3؛ الترجمة الفرنسية ص198 (144-5).

(21)- .G.W، III/II، ص.270..E ، IV، ص.263-4؛ الترجمة الفرنسية ص199 (145).

أمهاتهم. ومن لا يكترث لهذه الضروب من الرعب نفسها يتحمّل الحياة بيسر». ويستنتج فرويد: «أسطورة أوديب هي ارتكاس خيالنا على هذين الحلمين النموذجيين (الرغبة في الأم وموت الأب) وبما أن عاطفة النفور ترافق هذين الحلمين لدى الراشد، فإنه لابدّ لهذه الأسطورة من أن تدمج في محتواها الرعب والقصاص المفروض على الذات»[22].

لماذا هذا الاختزال الظاهر للأهمية الثقافية لعقدة أوديب في تفسير الأحلام؟ بالإضافة إلى مهارة فرويد الذي يقطّر الحقيقة في هذا الكتاب ويحجبها بقدر ما يبيّنها، أسوّغ هذا الموقف له بشاغله الرئيس في أنه لا يتوقّف عند الظروف الثقافية الجائزة؛ وهكذا تسوّل للمرء نفسه أن يشرح بعض سمات البغضاء بين الأب والابن أنه راسب السلطة القديمة، التي كان يتمتع بها أب الأسرة الرومانية في ثقافتنا البورجوازية، كما يوحي فرويد بذلك دون أن يشرحه[23]، وإذالم يشأ المرء أن يقتصر على الشرح الاجتماعي الثقافي، الذي رجع إليه على وجه الدقّة كثير من الفرويديين الجُدد، فينبغي الصعود إلى تكوين الجنسية العتيق. ولهذا السبب يكون الجانب المؤسّسي تابعاً هنا للجانب الاستيهامي، وهذا الجانب منشود في الأحلام المشتركة بين العصابيين والأسوياء من الأفراد[24]. ولكن جانب المصير الكلي، في هذا السياق الخاص من تفسير الأحلام، جانب تكشف عنه الأسطورة وحدها -ذلك ما سأسمّيه بُعْد الأسطورة السيكولوجي المغالي في السيكولوجيا والسوسيولوجي المغالي في السوسيولوجيا-، أشارت إليه عدة لمسات محدّدة: الاشتراك في المصير بين أوديب وكل إنسان هو الذي يؤكد، وقد اكتُشف دفعة واحدة، تلك السمة الكلّية من الاندفاع إلى غشيان المحارم؛ و«النجاح الكامل والكلي» للأسطورة نفسها هو الذي يؤكد بدوره هذا الاشتراك في المصير. فالاسطورة تقلّصت إلى استيهام حلم، بالتأكيد، ولكن هذا الاستيهام كليّ لأنه «يكوّن مادة حلم عتيق». وهذا هو السبب الذي من أجله سيحمل إلى الأبد اسم الأسطورة، حتى ولو يبدو أن التحليل النفسي يشرح الأسطورة بالاستيهام الحلمي، والأسطورة وحدها تمنح الحلم نفسه، دفعة واحدة، علامة «النموذجي»[25].

---

(22)- .G.W، III/II، ص.270..E ، IV، ص.264؛ الترجمة الفرنسية ص 199 (146).

(23)- «كل هذه التقاربات تظهر للعيان. ولكنها ليس لها أي عون في مشروعنا لشرح أحلام موت الأقارب لدى الأشخاص الذين بان البرّ بالوالدين لديهم دون صدع منذ زمن طويل. وهيّأتنا المناقشات السابقة، بالإضافة إلى ذلك، لإرجاع أمنيات الموت للأقارب إلى أولى الطفولة الأولى».. G.W، III/II، ص.263..E ، IV، ص.257؛ الترجمة الفرنسية ص 194 (142).

(24)- .G.W، III/II، ص.263-7.E ، IV، ص.257-61؛ الترجمة الفرنسية ص 194-7 (142-4).

(25)- «إذا كانت مسرحية أوديب الملك تثير مشاعر الناس الحديثين بمقدار ما كانت تثير مشاعر الإغريق في زمنها، فالسبب لا يكمن على الإطلاق في أن التراجيديا الإغريقية تستمدّ فعّاليتها من التضاد بين المصير والإرادة الإنسانية، بل لأن فعاليتها تكمن في الطبيعة الخاصة للمادة التي يمارس عليها التضادّ دوره. وينبغي أن يكون فينا صوت جاهز للاعتراف بالقوة القاسرة لمصير أوديب... فمصيره يحرّك مشاعرنا لأنه كان ممكناً أن يكون مصيرنا، ولأن كاهنة الوحي لفظت ضدّنا، قبل ولادتنا، هذه اللعنة».
.G.W، III/II، ص.269..E ، IV، ص.262، الترجمة الفرنسية ص 198 (145). ويستنتج فرويد، فيما بعد، بصدد هملت ومكبث: «كما أن كل الأعراض العصابية-

ويكـوّن نصّ ثـلاث محاولات في الجنسـيـة مَـعْـلَـمَـاً ذا أهـمـيـة في درب الـتـفسير السيكولوجي بحصر المعنى لعقدة أوديب: إن الافتراض المسبق لكل الأطروحات السابقة عن دور عقدة أوديب في تشييد الأنا العليا، إنما هو وجود الجنسية في الطفولة؛ وفي هذه النقطة تكمن الأهمية الواسعة لنصّ ثلاث محاولات في الجنسية. ونقول على نحو أدقّ إن نص ثلاث محاولات... قدّم لتفسير عقدة أوديب مبحثين أساسيين: مبحث بنية الجنسية في الطفولة ومبحث تاريخها أو أطوارها.

وما قَصَد هذا الكتاب الصغير أن يبيّنه بصورة أساسية، أكثر من أن تبيّنه هذه الأطروحة أو تلك ذات العلاقة بـ«الشذوذات الجنسية»، بـ«جنسية الطفولة» أو «تحوّلات البلوغ» (إنها عناوين المحاولات الثلاث)، إنما هو عبء ما قبل التاريخ في التاريخ الجنسي للإنسان، إنه ضرب من ما قبل التاريخ طمسه إذا صحّ القول «فقدان ذاكرة» متقن سنعود إليه فيما بعد؛ فإذا رفعنا الممنوع الذي يسدّ سبيلنا إلى جنسية الطفل، فثمة حقائق مرعبة تبزغ: موضوعات وأهداف، كما نعرفها في حالة من حالات الثقافة، هي وظائف ثانوية لميل أوسع بكثير، قادر على أن يرتكب كل «الانتهاكات» ،كل الانحرافات»؛ وثمة حزمة دنيئة من الميول، في عدادها القسوة، جاهزة دائماً لأن تنحلّ، إذ تكوّن عصاب الانحراف، في صورته السلبية؛ والحضارة تُبنى على حساب الدوافع الجنسية، وبفضل غياب استخدامها وارتكاساً ضد التهديد بالانحراف المشحونة به. وفي هذا الزمن، يغطّي فرويد باللفظ العام، لفظ التصعيد، كل تحويل للقوى الجنسية عن هدفها وكل استخدام لأهداف جديدة مفيدة من الناحية الاجتماعية [26].

وهذا المجموع كله من الأفكار هو الذي يستخدم أساساً للسيكولوجيا الخاصة بعقدة أوديب؛ وينبغي أن نعترف تماماً أنه لا توجد مناقشة لعقدة أوديب، لا تضع، في لحظة أو أخرى، مجموع المباحث التي يتناولها نصّ المحاولات الثلاث، موضع التساؤل: وجود جنسية الطفولة، بنيتها المتعدّدة الأشكال، تكوينها المنحرف من الناحية الكمونية؛ فغشيان المحارم الطفولي، الذي تفترضه عقدة أوديب افتراضاً

-والحلم نفسه- يمكنها أن تُفسّر تفسيراً مضاعفاً بل تقتضي هذا التفسير حتى تكون مفهومة على النحو الأكمل، كذلك كل إبداع شعري أصيل أيضاً ينجم عن أكثر من باعث وأكثر من طلب بإلحاح في نفس الشاعر ويصلح لأكثر من تفسير». .G.W، III/II، ص.272. .E. ، IV، ص.266؛ الترجمة الفرنسية ص 201 (147).

ولا يبدو لي هذا «التفسير المضاعف» أن بالإمكان إرجاعه إلى «التحديد المتضافر العناصر» العادي بالتكثيف أو الانزياح؛ وهذا التحديد لا يقود، على ما يبدو، إلا إلى تفسير واحد، أي التفسير الذي يشرح على وجه الدقة التحديد المتضافر العناصر. إنه «تفسير مضاعف» حقيقي سأحاول أن أرصنه في الفصل الرابع من الديالكتيك، وستُكتشف أيضاً جوانب جديدة من نصّ فرويد في أوديب سوفوكل تسوّغ تماماً هذا المفهوم لـ«التفسير المضاعف». انظر ما سيأتي، الديالكتيك، الفصل الرابع.

(26)- «يبدو أن مؤرخي الحضارة متّفقون في القول إن انصراف قوى دافعية جنسية عن أهدافها وتوجيهها مجدّداً نحو أهداف جديدة -وتلك سيرورة جديرة باسم التصعيد- يضعان مكوّنات قوية في خدمة تقدّم الحضارة بكل صورها. وسنضيف عن طيب خاطر أن السيرورة نفسها تؤدّي دوراً في نموّ الفرد وأن أصولها تعود إلى مرحلة الكمون الجنسي لدي الطفل». ثلاث محاولات في نظرية الجنسية، .G.W، V، ص.79. .E. ، VII، ص.178؛ الترجمة الفرنسية ص81.

مسبقاً، ليس سوى حالة خاصة من هذا المبحث العام الذي يبحثه فرويد.

ولكن تفسير عقدة أوديب يدين أيضاً لنصّ ثلاث محاولات بالإعداد الأول التفصيلي لمبحث «المراحل» أو «تنظيمات» الليبيدو؛ وهذا المبحث التكويني هو التتمّة الضرورية للمبحث البنيوي؛ والحقيقة أن تمايز المراحل لم يكن موضع تعمّق كبير أيضاً في المحاولة الثانية؛ فالقسم المخصّص، في طبعة عام 1915, لأطوار نموّ التنظيم الجنسي، لا يعرف أيضاً سوى «تنظيمين قبل تناسليين»: التنظيم الفموي والتنظيم السادي-الشرجي، ولكن التمييز الأساسي بين الجنسي والتناسلي مكتسب، لا في دلالته البنيوية فحسب، بل في إعداده التاريخي؛ إنه الشرط الأساسي لكل التحليلات اللاحقة؛ وسيتيح هذا التمييز فيما بعد (1923)، في الطبعات اللاحقة لنصّ المحاولات الثلاث، أن يربط، بدقّة أكبر، عقدة أوديب بتنظيم قبل تناسلي، بالمرحلة القضيبية وبالتالي بمرحلة لاحقة بالغلمة الذاتية، أي بمرحلة يكون لليبيدو فيها الآن مقابل، ولكنها ترتبط كذلك بمرحلة تكون فيها الجنسية قد أخفقت لغياب التنظيم؛ وعلى هذا التنظيم القضيبي إنما يتمفصل التهديد بالخصاء، وذلك أمر سيتيح عام 1924 شرح انحلال الأوديب بفعل التهديد بالخصاء وغياب التنظيم ونضج المرحلة المقابلة معاً. فكل ذلك يوجد كامناً في نظرية المراحل المعروضة في المحاولات الثلاث؛ وليس ثمة مبحث، حتى مبحث التوحّد، لا يجد سنداً في هذه النظرية في المراحل، من حيث أن لهذا التوحد «نمطاً وصورة» هما الاندماج والافتراس في المرحلة الفموية أو الافتراسية[27].

ويرى المرء أهمية هذا الكتاب الصغير -الذي يؤثره مؤلفه على كتبه الأخرى- في شرح عقدة أوديب؛ إنه يمضي في اتّجاه ميل من ميول الفرويدية الأكثر رسوخاً، أي إلحاحها على «ما قبل التاريخ»[28]،- وهو مبحث مشترك بين فرويد وماركس- على ضرب من ما قبل التاريخ له قوانينه الخاصة، وتاريخه الخاص إذا جاز القول.

ويغذّي هذا الوزن لما قبل التاريخ ضرباً من التشاؤم الذي يميّز فرويد جداً، ضرباً من التشاؤم حاولت كل تنوّعات الفرويدية الجديدة تخفيفه وإقصاءه، إنه بدا لنا من قبلُ بصوره المختلفة: «عدم قابلية الرغبة للفناء» وفق ما يقوله تفسير الأحلام، «لازمنية» اللاشعور وفق قول المحاولات في الميتاسيكولوجيا؛ وما تضيفه المحاولات الثلاث إلى هذا المبحث الرئيس، إنما هو، أول الأمر، فكرة ضرب من تيهان الجنسية الأصلي، تيهان فيما يخصّ موضوعها، وتيهان فيما يخصّ هدفها. و«الاستعداد للانحراف، تقول الخلاصة، هو تماماً استعداد الغريزة الجنسية العام

(27)- V.G.W. ، ص.98.، E. ، VII، ص.198؛ الترجمة الفرنسية ص110.

(28)- V.G.W. ، ص.73.، E. ، VII، ص.173؛ الترجمة الفرنسية ص75.

الأصلي، التي لا تصبح سوية إلا على قدْر التغيّرات العضوية وضروب الكفّ النفسي الطارئة خلال النموّ»[29]. وهذا هو السبب على وجه الضبط أن الجنسية البشرية مركز مناظرة تماثل المناظرة التي فتحها السوفسطائيون بصدد اللغة، المناظرة بين الطبيعة والاسم: الجنسية البشرية تنتمي إلى المؤسسة بقدر ما تنتمي إلى الطبيعة، وموضوع الانحراف، الذي رُئِيَ فيه بعض الأحيان بقيّة من المذهب الأخلاقي البورجوازي، موجود ليذكّر بأنه يحتفظ في احتياطياته، «بفعل الطبيعة»، بكل «مخالفات» الأخلاقية العادية. فالاتحاد التناسلي نصر دائم على التوزّع الأصلي لليبيدو نحو مناطق، وموضوعات، وأهداف، فقدت تمركزها بالقياس على محور التناسلية ذات الجنسية الغيرية. والمنحرف والمريض العصابي شاهدان بشريان على هذا التيهان الأصلي للجنسية البشرية. والتثبيت على مراحل متجاوَزة والنكوص إليها إمكانان بشريان على نحو نوعي، مدوّنان في بنية وتاريخ «ما قبل التاريخ» هذا.

ذلكم هو السبب في أن المؤسّسة مرهقة بالضرورة: فالإنسان لا يُربّى إلا بـ«التخلّي» عن تمرين قديم، بـ«هجر» موضوعات وأهداف متجاوَزة؛ والمؤسسة هي البديل عن هذه البنية «المنحرفة المتعدّدة الأشكال». فالنزاع ليس عارضاً يمكن أن يحمي الإنسان منه أفضلُ تنظيم اجتماعي وأفضلُ بيداغوجيا، لأن الراشد يظلّ فريسة الطفل الذي كانه، ولأن بوسعه أن يتوقّف وينكص، ولأنه قادر على أن يظلّ متمسكاً بالمهجور. والموجود الإنساني لا يمكنه أن يعيش الدخول في الثقافة إلا على نمط نزاعي. فثمة ضرب من الألم الذي ينضمّ إلى مهمة الثقافة بوصفها قدراً، بوصفها هذا القدر الذي توضّحه تراجيديا أوديب. إن إمكان التيهان وضرورة الكبت مترابطان[30]؛ ويحتلّ التخلّي الثقافي، الشبيه بعمل الحداد المذكور فيما سبق، مكان الخوف في الديالكتيك الهيغلي، ديالكتيك العبد والسيد، وسيتيح التوحّد بالأب على الفور توسّعاً كبيراً في هذه المقارنة مع الاعتراف الهيغلي. فاكتشاف غريزة الموت موجود من قبل في المحاولات الثلاث، وكل الإلماعات إلى القسوة ستتيح التوسّع في هذه المقارنة بين هيغل وفرويد.

---

(29)- .V.G.W ، ص.132.E.، VII ، ص.231؛ الترجمة الفرنسية ص164.

(30)- نصادف على الغالب في المحاولات الثلاث تعبير «السدود النفسية» (الترجمة الفرنسية، ص.80، 99، 100، 171). ولا يطلق هذا المفهوم حكماً مسبقاً على الآلية المستخدمة؛ ثلاثة «إعدادات» (.V.G.W ، ص.138-141.E.، VII، ص.237-9؛ الترجمة الفرنسية ص174 وما يليها)، مأخوذة بالحسبان: يقود الإعداد الأول إلى الانحراف؛ إنه مرتبط بإخفاق تبعية الأهداف الأخرى والمناطق الأخرى إلى المهيمنة التناسلية؛ ويقود الثاني إلى العصاب عندما يطرأ على الدافع كبت ويتابع وجوده تحت الأرضي؛ ويقود الثالث أخيراً إلى التصعيد عندما يجد الميل تحويلاً واستخداماً في مجالات أخرى: «هنا إنما يكمن مصدر من مصادر الفاعلية الفنية، ويشير تحليل طبع الأفراد الموهوبين على وجه الخصوص، ولاسيّما أولئك الذين يُظهرون استعدادات فنيّة، إلى خليط، بنسب مختلفة، من الفاعلية والانحراف والعصاب، وفق ما يكون التصعيد كاملاً أو غير كامل». .V.G.W ، ص.140.E.، VII، ص.238؛ الترجمة الفرنسية ص177. فالكبت، والتصعيد والتكوين الارتكاسي (الذي يُعامل هنا معاملة «نوع فرعي» من التصعيد)، (أنظر الديالكيتك، الفصل الثالث، آليات متقاربة جداً وتتكوّن في ما نسمّيه «الطبع».

ومن هذا القاع القاتم إنما ينفصل الحَدَث الأوديبي.

لماذا تكون هذه الأزمة أكبر أهمية من الأزمات الأخرى، بل هي من الأهمية بحيث ينسب إليها فرويد، على سبيل الحصر تقريباً، ذلك الدخول في العصاب والدخول في الثقافة معاً [31]؟ يمكننا على نحو مشروع أن نعارض هذا التقدير العالي للحدث الأوديبي بأن كل الانتقالات –في نسق الهدف وفي نسق الموضوع– أزمات وضروب من التخلّي، وأن الدراما الأوديبية ليست سوى شُدفة من الدراما العامة التي يسمّيها فرويد نفسه «اكتشاف الموضوع» [32]، والتي ليست، منذ الإرضاع والفطام، مروراً بمحنة غياب الموجود المحبوب، سوى تاريخ طويل من «اختيار الموضوعات» و«هجر الموضوعات»، والانتقاءات وخيبات الأمل؛ وليس كبح غشيان المحارم، بعد كل شيء، سوى تشذيب واحد من تشذيبات الرغبة، شبيه جداً بالأخرى (الفطام، الغياب، سحب الحب). وما يمنح كبح غشيان المحارم، مع ذلك، موقعاً وحيداً في هذا الكبح للرغبة، وفي هذه التربية في اختيار الموضوع على نحو أكثر دقّة، إنما هو بعده الثقافي بالضبط. وتقول ذلك المحاولات الثلاث قولاً واضحاً جداً. «مثل هذا الكبح يوصي به المجتمع، المرغم على أن يمنع الأسرة من أن تبدّد كل قواها التي عليها أن تستخدمها في تكوين التنظيمات الاجتماعية ذات السمة الرفيعة، ويستخدم المجتمع عندئذ كل الوسائل حتى تتراخى لدى كل عضو من أعضائه، ولدى المراهق على وجه الخصوص، تلك الروابط الأسرية التي كانت موجودة في أثناء الطفولة» [33].

ويبدو تحريم غشيان المحارم في هذا النصّ، مكتسباً من مكتسبات الحضارة، على كل فرد جديد أن يتمثّله إن لم يكن قد ترسّخ من قبلُ في الوراثة؛ فشرح أصله يُحال إذن من علم النفس إلى الإتنولوجيا.

أيقود تطوّر النوع إلى مدى أبعد من تطور الفرد؟

ذلك هو ما يتيح لنا فحص كتاب الطوطم والتابو أن نقرّره. ونحن سنترك جانباً، بقدر ما يمكن ذلك، المشكل المحدّد لأصل المعتقد الديني، أي الاعتقاد بوجود آلهة، المشتقّ لدى فرويد كما نعلم من المؤسّسة الطوطمية؛ومن المؤكد أننا لا يمكننا أن نفصل التابو عن الطوطم زمناً طويلاً، لأن قضية فرويد تكمن على وجه الدقّة في أن

---

(31)- ثمة ملاحظة أُضيفت عام 1920 توضّح: «لنا الحقّ في أن نقول إن عقدة أوديب هي نواة الأعصبة، وإنها تكوّن الجزء الأكثر أساسية من محتواها. ففيها إنما تبلغ جنسية الطفولة، التي ستمارس بمفعولاتها الثانوية تأثيراً على جنسية الراشد، نقطة الذروة. فكل موجود بشري جديد مولود يرى نفسه يفرض على نفسه مهمة التغلّب على عقدة أوديب، ومن يفشل في هذه المهمة يغرق في العصاب. ومع تقدّم الدراسات في التحليل النفسي، أصبحت أهمية عقدة أوديب أكثر وضوحاً، والاعتراف بها، إنما هو الآن معيار يميّز مناصري التحليل النفسي من خصومهم». V،G.W. ، ص.127–8 (هامش)؛ VII S.E.، ص.226 (هامش)؛ الترجمة الفرنسية ص220.

(32)- V،G.W. ، ص.123 وما يليها،.S.E ، VII، ص.222 وما يليها؛ الترجمة الفرنسية ص220.

(33)- V،G.W. ، ص.E.127. ، VII، ص.222. الترجمة الفرنسية ص225. وثمة هامش لعام 1915 يدلّ بوضوح على أن على هذا المستوى إنما يُقام الارتباط بين المحاولات الثلاث والطوطم والتابو. ويتطابق مفهوم «الحاجز ضد غشيان المحارم» في الكتاب الأول مع مفهوم التابو في الكتاب الثاني.

يُستمدّ التحريم الأخلاقي في النهي -تابو البدائي، وفي تأسيس هذا التحريم على السلالة الطوطمية، المفسّرة هي ذاتها بوصفها عقدة أوديب تاريخية وجماعية. ومن المشروع [34] مع ذلك أن نقود، إلى مدى أبعد ما يمكن، فحص هذا الكتاب، دون أن نُدخل الأكثر عطباً فيه، ونقصد على وجه الدقة أوديب المتوحشين التاريخي، الذي ربما لايكون سوى أسطورة علمية، أُنبيت مناب الأسطورة المأساوية لدى سوفو كل وأُسقطت، على غرار مشهد بدائي، على خلفية التحليل الذاتي لفرويد والتحليل النفسي لمرضاه.

فإذا بقينا إذن، أول الأمر، في الجانب الثاني من الأسطورة العلمية للطوطم، أي على مستوى الفصلين الأولين من كتاب الطوطم والتابو («تحريم غشيان المحارم»- «التابو وثنائية العواطف»)، ماذا نجد في الطوطم والتابو؟ لا أكثر على الإطلاق من «تحليل نفسي تطبيقي»، أي منقول من الحلم والعصاب إلى التابو؛ فما يقترحه فرويد، في هذين الفصلين، إنما هو تفسير بالتحليل النفسي لمادة إتنولوجية محدودة جداً؛ وسيكون من العبث أن نبحث فيهما عن توضيح بالإتنولوجيا لمشكل المؤسسة، الذي أخرجه إلى النور -ولكنه ظلّ معلّقاً- تفسير التّحليل النفسي. وستكون على وجه الدقّة وظيفة الأسطورة الإتنولوجية النهائية أن تنتقل من مجرد «التحليل النفسي التطبيقي» حيث نمط الحلم والعصاب يمتدّ إلى التابو، إلى خياليّ الطوطم، حيث الإتنولوجيا يُفترض أن تحلّ اللغز الذي أثارته سيكولوجيا الأوديب.

وإذا كان التحليل النفسي للتابو، في الفصلين الأولين من الطوطم والتابو، لا يمضي إلى أبعد من تحليل تطبيقي، فالسبب هو مصادرتنا هذا الكتاب -اللتان ليستا مع ذلك خاصّتين به-: فالمتوحش، من جهة، هو الشاهد المتأخّر على طور سابق لنموّنا الخاص، ويكوّن، بهذه الصفة، ذلك التوضيح التجريبي لما قبل التاريخ الخاص بنا؛ وهو، من جهة ثانية، أخ العصابي بثنائية المشاعر الوجدانية الكبيرة لديه. ويعتقد فرويد، إذ يطبّق التحليل النفسي على الإتنوغرافيا، أنه يصيب عصفورين بحجر واحدة: يشرح للإتنوغرافي، من جهة، ما يصفه ولا يفهمه، ويقدّم، من جهة ثانية للجمهور- وللزملاء غير المصدّقين!- دليلاً تجريبياً على حقيقة التحليل النفسي. ومقابل العملية إنما هو أن شرح التحليل النفسي للتابو لا يمضي، دون الأسطورة الطوطمية، إلى أبعد من شرح العصاب والحلم ويصطدم بواقع

(34)- يبيح فرويد هذا الفصل النسبي: «المبحثان الرئيسان اللذان منحا هذا الكتاب الصغير اسميهما، الطوطم والتابو، لم يُعالجا فيه على النحو نفسه. فمع تحليل التابو اقتُرحت محاولة حلّ مؤكّدة وشاملة على الإطلاق. وتقتصر دراسة الطوطمية على هذا التصريح: ها هو، حالياً، ما تسهم وجهة نظر التحليل النفسي في توضيح مشكل الطوطم» (المقدّمة). ويضيف فرويد في بداية الفصل الأول: تحريم الزواج الخارجي «ليس ذا علاقة في الأصل - في بداية الأزمنة ومن حيث المعنى- بالطوطمية وكان متعلقاً بها في مرحلة معيّنة، دون وجود رابط عميق معها، عندما بدت التقييدات ضرورية» .IX،G.W، ص.8-E.9. ، XIII، ص.64؛ الترجمة الفرنسية ص13.

التحريم وبواقع المؤسسة والسلطة وراء التحريم.

فلْنتبع إذن سير الدليل، دون أن نتوقّف عند تفصيل البيّنات التي لا تعنينا هنا. فالنواة الأولية إنما هي تحريم غشيان المحارم: فالمتوحّشون الأكثر توحشاً– «هؤلاء التعساء المفترسون العراة» – «يفرضون على أنفسهم التحريم الأكثر صرامة للعلاقات الجنسية في غشيان المحارم. بل يبدو أن كل التنظيم الاجتماعي يكون تابعاً لهذا القصد أو يكون ذا علاقة بإنجازه» [35]. والأداة الاجتماعية لهذا التحريم هي قانون الزواج الخارجي، قانونه الشهير الذي عرضه فرازَرْ في كتابه الطوطم والزواج الخارجي، قانون «لا ينبغي وفقه لأعضاء طوطم واحد أن يكون لهم علاقات جنسية بينهم، وبالتالي لا ينبغي أن يكون زواج بينهم» [36]. فدعامة التحريم إذن هي الانتماء إلى الطوطم؛ ولهذا السبب إنما ينبغي، على الرغم من جهودنا لتعليق الأسطورة الطوطمية (وضعها بين قوسين) وألا نفحص سوى التابو، أن نُدخل الرابطة الطوطمية التي تدعم الممنوع إدخالاً على الفور؛ إن إنابة القرابة الطوطمية مناب القرابة الفعلية هي التي تحمل كل البناء. وبوسعنا مع ذلك، على هذا المستوى من التحليل، أن نعتبر أن المهمّ ليس الاعتقاد بالطوطم، ولا حتى الاعتقاد بالطبيعة السحرية لرابطة الذرية أو الانتماء، ولكن المهم هو الواقع الاجتماعي نفسه، واقع إنابة «الزواج في الجماعة» مناب المشاع الجنسي. والزواج الخارجي هو الوسيلة التي بها حصلت هذه الإنابة؛ ونقول، بعبارة أخرى، إن التحريم هو البديل لتغيّر مستوى الجنسية [37]، وتفسير التحريم لغشيان المحارم في الطوطم والتابو يوافق، إذ تقلّص إلى هذا الحدّ الأدنى، تفسير عقدة أوديب في نص ثلاث محاولات في الجنسية.

ويقف الإسهام الإتنولوجي بحصر المعنى للفصلين الأولين في الطوطم والتابو عند هذا الحدّ، فيتّجه الكتاب في اتجاه معاكس، وكل ما يلي شرح بالتحليل النفسي للخوف من غشيان المحارم، بدلاً من شرح سوسيولوجي للمؤسسة التي يكوّن التحريم صورتها السلبية؛ ويُحال لغز المؤسسة إلى الأسطورة العلمية اللاحقة: «كل

---

(35)- IX،G.W. ص.6.E، XIII، ص.2؛ الترجمة الفرنسية ص10–11.

(36)- مصدر مذكور سابقاً.

(37)- رأى فرويد جيداً، بعد ل.هـ. مورْغان، أن «التصنيف» لغة هذه العلاقات الجديدة؛ ويلاحظ، إذ يتكلّم على الفئات الزواجية في نظام ذي فئتين وثلاث فئات فرعية: «في حين أن الزواج الخارجي الطوطمي ينطوي على كل مظاهر ضربٍ من المؤسسة المقدّسة، التي لا نعرف كيف وُلدت، وبالتالي ضرب من العرف، يبدو أن المؤسسة المعقّدة لفئات الزواج، مع تفرّعاتها والشروط التي ترتبط بها، نتاج تشريع واعٍ وقصدي عزم على أن يعزّز تحريم غشيان المحارم، ربما لأن التأثير الطوطمي كان قد بدأ يضعف». IX،G.W. ، ص.14. XIII،S.E ، ص.9؛ الترجمة الفرنسيّة ص20. فالتصنيف هو، على هذا النحو، تعزيز للتحريم ذي الأصل المقدس وبديل له عند الاقتضاء. وفرويد قريب هنا من البنيوية المعاصرة، ما عدا فارقاً –كبيراً بالتأكيد– مفاده أن التصنيف ثانوي بالنسبة إلى رابطة الطوطم السحرية. ولكن علينا مع ذلك ألا نبالغ في الفارق: المهمّ، حتى في هذا اللجوء إلى الرابطة الطوطمية، إنما هو الواقع الثقافي، الذي يكمن في إنابة علاقة اجتماعية مناب الجنسية العفوية، وهذا التغيّر في المستوى البيولوجي الاجتماعي هو الواقع الإيجابي والأول بالقياس على الواقع السلبي والثانوي لتحريم غشيان المحارم.

ما يمكننا أن نضيفه إلى التصوّر السائد إنما هو أن الخشية من غشيان المحارم يكوّن سمة طفولية على نحو أساسي ويتفق مع ما نعلمه من الحياة النفسية لدى العصابيين اتفاقاً مدهشاً»[38]. فاكتشاف موضوع العصاب، الموضوع ذي العلاقة بغشيان المحارم، هو الذي يقدّم السلك الناقل عندئذ، ويسهم فقط رهاب غشيان المحارم لدى المتوحّشين في الدليل على وجود هذه العقدة المركزية التي ضاعت في اللاشعور أيامنا هذه، وجود ذي مظهر طليق إذا صحّ القول. وغابت عن البال وظيفة التحريم المتّصفة بالمعنى الصحيح للكلمة أنها مؤسسة وتضفي البنية. وهذا الانزياح أشرحه على نحوين: أولاً، لم يكن بمتناول فرويد بعد، خلال الزمن الذي تكوّنت فيه موقعية الجهاز النفسي الأولي، أي قبل اكتشاف الأنا العليا، مفهوم نظريّ لـ التوّحد بل كان لديه فقط فكرة لاتزال غير متمايزة لـ«التكوين الارتكاسي»[39]، وسنرى الدور الحاسم في هذا الصدد لمحاولة عام 1921, السيكولوجيا الجماعية وتحليل الأنا؛ أضف إلى ذلك أن فرويد أكثر اهتماماً بتسويغ الدور المرضي لعقدة أوديب في العصاب منه بتأسيس الدور الذي يضفي البنية والمؤسسة؛ وتؤدّي الإتنولوجيا دور التحقّق التجريبي؛ وما يمكننا أن نقوله على نحو أفضل عن الدفاع عن الإتنولوجيا الفرويدية إنما هو أنها ليست سوى سقالة ملحقة بنظرية الأعصبة. وبهذا الصدد، ينتمي كتاب الطوطم والتابو أيضاً إلى دورة التفسيرات «التماثلية» التي بها ميّزنا التحليل التطبيقي»[40].

والسلك الناقل للمماثلة تقدّمه القرابة البنيوية بين التابو والعصاب الوسواسي: فالعصاب الوسواسي يعمل على التابو الفردي، ويعمل التابو عمل العصاب الجماعي، وثمة أربع سمات تؤمّن الموزاة: «1- غياب دافعية التحريمات، 2- تثبيت هذه التحريمات بمقتضى ضرورة داخلية، 3- سهولة انزياحها وكون الموضوعات المحظورة معدية. 4- وجود أعمال وإيعازات احتفالية ناجمة عن التحريمات»[41]. ولكن المسألة الأكثر أهمية من هذا التقريب يكونها تحليل ثنائية

---

(38)- IX،G.W. ، ص.24. XIII، .E ، ص.17؛ الترجمة الفرنسية ص30. عندما نشر فرويد الأجزاء الأربعة من الطوطم والتابو منفصلة في مجلة الصورة الذهنية المثالية، عنونها بالعنوان التالي: «بعض التوافقات بين حياة المتوحّشين النفسية وحياة العصابيين».

(39)- ثلاث محاولات في الجنسية، V،G.W. ، ص.78-9. VII، .E ، ص.178؛ الترجمة الفرنسية ص81-2. وفي هامش لعام 1915، يميّز فرويد التصعيد من التكوين الارتكاسي اللذين كان النص يضعهما، كليهما، في حساب «السدود النفسية» (القرف، والحياء، والأخلاقية).

(40)- ينبغي دون ريب أن نعلّق بعض الأهمية على معارضة يونغ الذي ينشر عام 1912 التغيّرات ورمز الليبيدو، وينشر عام 1913 محاولة في عرض نظرية التحليل النفسي: «الفصول الأربعة التي تلي تتعارض تعارضاً طرائقياً، من جهة، مع الكتاب الكبير لـ د.ونْدت الذي أراد أن يطبّق على الموضوع نفسه فرضيات وطرائق العمل في علم النفس غير التحليلي، وتتعارض، من جهة أخرى، مع أعمال مدرسة التحليل النفسي في زوريخ، التي تحاول، على العكس، أن تحلّ مشكلات علم النفس الفردي باللجوء إلى معطيات علم النفس الجماعي». IX،G.W.اص.3. S.E.، XIII،ص.XIII؛ الترجمة الفرنسية، بيّو، ص.VIII. وسيكون فرويد في كتابه: حياتي والتحليل النفسي (1925) أكثر حرصاً على الاعتراف بما يدين به إلى يونغ: «ملاحظات يونغ المقنعة، الخاصّة بالمماثلات الواسعة الموجودة بين الإنتاجات الذهنية لدى العصابيين وإنتاج البدائيين، التي عرضها فيما بعد عام 1912، حضّتني على أن أوجّه انتباهي إلى هذا المبحث.» (XIV،G.W.ص92.، XX،S، ص.66؛ الترجمة الفرنسية، غاليمار، مجموعة «المحاولات»، ص.104. ولكن هذا الدين يكمن على وجه الدقّة في تفسير «سيكولوجي» «للإتنولوجيا».

(41)- IX،G.W.، ص.38-9. XIII،S.E.،ص28-9؛ الترجمة الفرنسية ص46.

المشاعر الوجدانية؛ ويمكننا القول إن تفسير التابو هنا هو الذي يُستخدم سلكاً بنّاءً؛ فالتابو هو الجذّاب والمرهوب معاً؛ وينير هذا التكوين الانفعالي المزدوج، بوصفه رغبة وخشية، سيكولوجيا الغواية إنارة مدهشة ويذكّر بالقديس بولس، والقديس أوغسْتين،ونيتشه؛ فالتابو يضعنا في نقطة حيث الممنوع جذّاب لأنه ممنوع، وحيث القانون يحثّ على الشهوة: «التابو فعل محظور يدفع اللاشعورَ نحوه ميلٌ قويّ جداً»[42].

ويظلّ عبء البرهان، انطلاقاً من ذلك، من جانب العصاب: ظاهرة السلطة، التي تواجه الرغبة، مفترضة مسبقاً دون أن تكون موضّحة؛ وثمة «سدود» (حتى نتكلّم كما يتكلم كتاب المحاولات الثلاث) مفروضة مسبقاً وتعارض الرغبة التي أصبحت الآن رغبة في المخالفة؛ ولهذا السبب إنما ينزل فرويد، في تتمّة شرح التابو[43]، منحدر تفسيره، بدلاً من أن يصعد إلى شروطه وافتراضاته السابقة. وينبسط التفسير، إذا صح القول، على نحو يضمّ سمات تبتعد أكثر فأكثر عن النواة المركزية لثنائية المشاعر أمام الممنوع والمرغوب، سمات مقتبسة، في معظمها، من مجموع الغصن الذهبي لفرازر (عواطف ثنائية إزاء العدوّ، إزاء السادة والملوك، وإزاء الموت). إن سيكولوجيا التابو بل السيكولوجية المرضية للتابو، هي التي تتشعب دون أن توضع موضع الإعداد أبداً مرحلة التحريم المؤسّسية. بحصر المعنى[44]. وتمضي السيكولوجيا المرضية بعيداً جداً على الغالب: هكذا تتيح المقارنة، في حالة الاحتفالي الملكي، مع احتفالي التابو، ومع الاحتفالي الوسواسي، أن نكتشف، في ظلّ مظهر الاحترام، إنجاز الممنوع مجازياً، أي العداوة، وأن نعيد هذه العدواة إلى العقدة الأبوية للطفولة. فالبدائي هو المشاهد المتأخّر على ثنائية المشاعر في الحياة النفسية؛ وما يظهر في نهاية المطاف من خلال الخشية، إنما هو قوة الرغبات و «عدم القابلية لفناء السيرورات اللاشعورية وتصحيحها»[45]. ولأن المتوحّش طفل كبير إنما يبين بياناً واضحاً، كما في ضرب من التضخيم الخيالي، ما لا يظهر لنا إلا في ظلّ شكل مستتر جداً ومخفّف جداً من الآمر الأخلاقي، أو في ظلّ سمات مشوّهة من العصاب الوسواسي، وتظهر ثنائية المشاعر الوجدانية عندئذ وكأنها «التربة» المشتركة بين

---

(42)- IX،G.W.، ص.42. XIII،S.E.، ص.32؛ الترجمة الفرنسية ص50.

(43)- المحاولة الثانية من المحاولات الثلاث.

(44)- سنرى، في الفصل الثاني، كيف تشرح آلية «الإسقاط» مظهر التعالي الذي يرتبط بالمصدر الديني للممنوع والمرهوب؛ وآلية الاجتياف، التي بها يستقرّ مصدر السلطة في الأنا، تتعقّد على هذا النحو بفعل آلية الإسقاط، التي بها تُسقط القوة الكلية للفكر على قوى فعلية: شياطين، أرواح وآلهة؛ وليس الإسقاط متّجهاً إلى أن يشرح المؤسّسة بوصفها كذلك، ولكنه متجه إلى أن يشرح وهم التعالي الذي يرتبط بالاعتقاد بالأورواح والآلهة، أي الوجود الفعلي لقوى تفوق الإنسان؛ فالإسقاط هو الوسيلة الاقتصادية التي بها يسكن نزاع داخل النفس على الأقل، إن لم يُحلّ؛ وتبدو خارجية السلطة تماماً أنها لا تُقهر؛ إن تعريف التابو، تعريفه نفسه، يفترضها افتراضاً مسبقاً: «التابو تحريم عتيق، مفروض من الخارج (بفعل سلطة) وموجّه ضدّ شهوات الإنسان، الأكثر قوة.» IX،G.W.، ص.45. XIII،S.E.،ص34-5؛ الترجمة الفرنسية ص54.

(45)- IX،G.W.، ص.88. XIII،S.E.، ص.70؛ الترجمة الفرنسية ص101.

الوجدان– تابو (وتبكيت الضمير تابو) من جهة، والآمر الأخلاقي كما قعّده كانْت من جهة ثانية [46].

فـهل فـكّر فـرويـد في أن يشـرح الـوجـدان الأخـلاقـي بـثـنـائيـة المشـاعـر؟ بـعض النصوص توحي الاعتقاد بذلك، تلك النصوص التي تحوّل المماثلة لِوذاً إلى علاقة قربى [47]. ولكن ثنائية المشاعر هي الطريقة فقط التي نعيش بها بعض العلاقات الإنسانية حينما يُطرح المنع الذي ينجم عن انبعاث رابطة أسمى من الرغبة: وجه الأب في عقدة أوديب، الانتقال من علاقات بيولوجية إلى «القرابة الجماعية» في التنظيم الطوطمي، يحيلان إلى ظاهرة أولى للسلطة أو المؤسّسة، اللتين أنار كتاب الطوطم والتابو حتى هنا انعكاسهما الوجداني أكثر مما أنار الأصل «الخارجي» بالنسبة للرغبة. ولم تفعل سيكولوجيا الغواية، التي برز منها موضوع ثنائية المشاعر الوجدانية، سوى أنها جعلت غياب ضرب من الديالكتيك الأكثر أصالة للرغبة والقانون محسوساً أكثر. فما لا يقوله هذان الفصلان إنما هو المؤسّسة نفسها [48].

ولسدّ هذه الثغرة إنما يطرح فرويد في أصل الإنسانية ضرباً من عقدة أوديب الواقعية، وجريمة قتل الأب الأصلية، التي سيحمل كل التاريخ اللاحق ندبتها، ويعدّ الفصل الأخير من الطوطم والتابو نظرية في الطوطمية، مصنوعة من اقتباسات شـتـى، مـلاطـهـا يـتـكـوّن مـن عـقـدة أوديب نـفـسـهـا، ولـكـنـه أسـقـط في مـا قـبـل تـاريـخ الإنسانية. ومن فرازر– على الأقلّ من كتاب الطوطمية والزواج الخارجي– ومن وندت يـقـتـبس الاعـتـقـاد أن الـوظـيفـة الاجـتـمـاعـيـة للـتـابـو مـنـوطـة بـالـوظـيفـة الـديـنيـة للطوطم، وأن قانون الزواج الخارجي ناجم عن القرابة الطوطمية. وذلك على الرغم مـن تـردّدات فـرازر نـفـسـه وتـغـيّـراتـه ومـن الميـل، الـذي عـبّـر عـنـه آنـفـاً عـديـد مـن

---

(46)– يقرّب فرويد، بهذه المناسبة، بين الوعي والمعروف: ما الوعي؟ ينطبق الوعي»، بحسب شهادة اللسان نفسها ،على ما نعرف بالنحو الأكثر يقيناً. ثمة كثير من الألسن التي لا يكاد يوجد فيها تمييز بين الوجدان الأخلاقي Conscience morale والوعي (Comscience، بمعنى المعرفة). فالوجدان الأخلاقي إنما هو الإدراك الداخلي للتخلّي عن بعض الرغبات التي نعانيها، بالنظر إلى أن هذا التخلّي لا يحتاج إلى أن يستند إلى أي أسباب، وأنه واثق من نفسه». .IX،G.W، ص.85. .XIII،S.E، ص.67–8؛ الترجمة الفرنسية ص97.

(47)– «يُسقط فهم التابو، إذا لم نكن مخطئين، بعضاً من النور على طبيعة الوجدان الأخلاقي وأصله. وبوسعنا، دون أن نمارس العنف على المفاهيم، أن نتكلّم على وجدان– تابو، وعاطفة إثمية تابو، ناجمتين عن انتهاك حرمة التابو. ويكوّن الوجدان– تابو، على وجه الاحتمال، ذلك الشكل الأقدم الذي نلتقي في ظلّه ظاهرة الوجدان الأخلاقي» (مصدر مذكور سابقاً). ويقول فرويد فيما بعد: «الواقع أن بوسعنا أن نجازف في هذا التأكيد أن علينا أن نتخلّى عن كل أمل في اكتشاف الوعي بالإثمية، إذا لم يكن ممكناً لنا أن نكتشفه (الوعي بالإثمية) بدراسة العصاب الوسواسي. وربما تتحقّق هذه المهمة في حالة الفرد العصابي؛ وبوسعنا، فيما يخصّ الشعوب، أن نأمل في استنباط نتيجة مماثلة» (مصدر مذكور سابقاً). ويبدو أن كل تاريخ لاحق للأخلاقية يرتّدإلى تاريخ ثنائية المشاعر ذاتها: «إذا كان الأمر الأخلاقي لا يمّس شكل التابو أبداً، فينبغي البحث عن السبب حصراً في تغيّر طارئ في الشروط التي تتحكّم في ثنائية المشاعر التي لا تظهر بوضوح». .IX،G.W، ص.88. .XIII،S.E، ص.71؛ الترجمة الفرنسية ص101.

(48)– يرفع فرويد زاوية من الحجاب عندما يعترف أن «التابو ليس عصاباً، ولكنه تكوين اجتماعي» وأن «سيطرة العوامل الدافعية الجنسية على العوامل الاجتماعية تكوّن السمة المميّزة للعصاب». .IX،G.W، ص.91. .XIII،S.E، ص.73؛ الترجمة الفرنسية ص104. ولكنه يضيف في الحال أن «التكوينات الاجتماعية التي كانت موضع البحث فيما سبق تستند إلى الدوافع الاجتماعية، الناجمة عن التركيب بين العوامل الأنانية والعوامل الجنسية». والفارق ينبعث مجدّداً على نحو آخر: العصابي، فريسة مبدأ اللذة، يهرب من الواقع الذي يجرحه؛ والحال أن «المتّحد الإنساني، مع كل المؤسسات التي خلقها جماعياً»، سمة من السمات الأساسية لـ «العالم الواقعي» الذي أشاح العصابي بوجهه عنه وابتعد. كيف يرتبط هذا الإبداع الجماعي والمؤسسات الناجمة عنه بمبدأ الواقع بدلاً من مبدأ اللذة؟ تلكم هو السؤال الذي يظلّ دون جواب في الطوطم والتابو.

الإتنولوجيين، إلى الفصل بين الطوطمية والزواج الخارجي [49]؛ وفي رأي فرويد أن المتوحش إنما ينبغي له ألا يقتل الطوطم (أو ما يمثّله) لأنه يتحدّر منه، ولا يتزوج النساء من جماعته نفسها؛ ويُعترف الآن بالتحريمين الرئيسين لعقدة أوديب. ولم يعد باقياً إلا أن نجد مجدّداً وجه الأب في الطوطم، لنمسك أخيراً بالأصل التاريخي لعقدة أوديب.

والحَلَقة الحاسمة يقدّمها التحليل النفسي نفسه: حالة «هانْس الصغير» وحالة مريض فورنزي أقنعا فرويد أن الأب هو المبحث المقنّع لرهابات الأطفال من الحيوانات: «الواقع الجديد الذي أبانه تحليل هانس الصغير مفيد جداً من وجهة نظر شرح الطوطمية: نَقَل الطفل إلى حيوان على وجه الخصوص جزءاً من العواطف التي كان يعانيها إزاء الأب [50]. وهذا الانتقال لموضوع الأب إلى وجه حيواني، انتقال قُرئت شيفرته في عصاب الطفولة، سيقدّم السلك الناقل، من الآن فصاعداً، في متاهة الشروح الإتنولوجية؛ وتشجّع فرويد في هذا الاتجاه، بالإضافة إلى ذلك ،تلك الموازاة التي لُفت النظر إليها من قبلُ بين ثنائية عواطف المتوحّش إزاء التابو وبين ثنائية المشاعر إزاء العلاقات مع الأب، بالنظر إلى أن الانتقال إلى الوجه الحيواني حلّ غير موفّق لهذه الثنائية، ثنائية المشاعر. ولم يعد باقياً سوى أن نجد معادلاً تاريخياً لهذا الانتقال الاستيهامي الملاحظ في حالة هانز الصغير؛ وما تعرضه هذه الحالة، بحروف صغيرة، ينبغي أن نجده مكتوباً بالحروف الكبيرة، حروف ما قبل التاريخ.

واكتشاف العقدة الإبوية في الرهابات من الحيوانات هو الذي، على ما يبدو، دفع فرويد إلى أن يدمج بالنواة الأولى لنظرية الطوطم- نواة فرانز- ونْدت- سمتين حاسمتين حافلتين بالمغامرة. فيقتبس فرويد من داروين وأتْكنْسون [51] نظرية العشير البدائي التي جعلت غيرة الذكر، محتكر الإناث، تؤدّي دوراً، غير موكّد مع ذلك، إزاء الذكور الشباب المستبعدين من القسمة، دون أن نرى بوضوح على الأقلّ كيف تتحوّل القوة إلى حقّ والغيرة إلى قانون الزواج الخارجي لدى داروين [52]. ولكنه إنما يقتبس على وجه الخصوص من روبرتسون سميث، مؤلف دين

(49)- IX،G.W.، ص.132، 176.146، XIII،S.E.، ص.108، 120، 146؛ الترجمة الفرنسية ص151 (والهامش 1)، 167، 201: «خلافاً لأكثر مفاهيم النظام الطوطمي حداثة، ووفاقاً مع أقدمها، يقيم التحليل النفسي ارتباطاً بين الطوطمية والزواج الخارجي ويعزو إليهما أصلاً متزامناً».

(50)- IX،G.W.، ص.157، XIII،S.E.، ص.129؛ الترجمة الفرنسية ص179. إسهام فورنزي رئيس: منه إنما اقتُبس التهديد بالخصاء الذي سيؤدي بالتالي دوراً كبيراً، «ليس في علاقته المباشرة بعقدة أوديب، بل على نحو غير مباشر، في علاقته بالعنصر النرجسي لهذه العقدة، وبرهاب الخصاء» (مصدر مذكور سابقاً). وهذا المبحث هو الذي سيُستأنف في المحاولة المعنونة انحسار عقدة أوديب (1924).

(51)- القانون الأساسي.

(52)- الإلماع الوحيد الذي يوجّه نحو شرح فرويد هو التالي: «سيحرض الذكور الشباب، المستبعدون على هذا النحو، المتنقّلون تائهين من مكان إلى مكان، على أن يمنعوا زواج الأقارب بين أعضاء أسرة واحدة.» داروين، أصل الإنسان (1971)، المجلد الثاني، ص.362، IX،G.W.، ص.153؛ XIII،S.E.، ص.125؛ الترجمة الفرنسية ص174- 5. وبوسعنا عند الاقتضاء، أن نجد في هذا النصّ ذكراً لمصلحة ما سنسمّيه فيما بعد ميثاق الأخوة.

الساميين (1889)، نظرية الوجبة الطوطمية التي ستتيح أن تسدّ ثقوب الشرح. وينبغي التسليم أن التضحية على المذبح أدّت الدور نفسه دائماً في الأديان، وأن المقصود كل مرة ضرب من طقس المؤاكلة بين المتّحد برمّته والألوهية، وأن التضحيات بالحيوانات هي الأقدم، وأن ذبح الضحية مباح للعشيرة ممنوع على الفرد، وأن الحيوان الضحيّة مطابق للحيوان الطوطمي القديم؛ فالوجبة الطوطمية تقدّم عندئذ «الدليل» الإتنولوجي، الهارب دائماً، على الذرّية الطوطمية الشهيرة؛ ولكن ينبغي أن نضيف أيضاً إلى هذه التخطيطية، المبسّطة إلى حدّ لا يُستهان به، «بعض السمات المحتملة»[53]: أن الطوطم كان أول الأمر قد قُتل بقسوة، أنه أُكل نيّئا، ثم بكاه من قتله وأسف عليه، قبل أن ينطلق العيد.

والموادّ مجموعة الآن: إذا دمجنا فرازر، داروين، أتْكنْسون وروبرتسون سميث، فإننا نحصل على التاريخ التالي: «في يوم من الأيام، اجتمع الأخوة المطرودون، وقتلوا الأب وأكلوه، وذلك أمر وضع نهاية للعشير الأبوي، وأصبحوا مقدامين عندما اجتمعوا مرة وتمكّنوا من أن يحقّقوا ما كان يعجز عن تحقيقه أي فرد منهم، منظور إليه من الناحية الفردية. ومن الممكن أن يكون ضرب جديد من تقدّم الحضارة، اختراع سلاح جديد، قد أمّن لهم الشعور بالتفوّق. فأن يكونوا قد أكلوا جثة الأب– ليس ثمة في ذلك ما ثير الدهشة، بالنظر إلى أنهم متوحشون مفترسون فقراء. وكان الجدّ بالتأكيد، العنيف، هو النموذج الذي يحسده ويرهبه كل عضو من أعضاء هذه الرابطة الأخوية. والحال أنهم كانوا قد أنجزوا التوحّد به بفعل الابتلاع، وتملّك كل منهم جزءاً من القوة. وقد تكون الوجبة الطوطمية، التي هي ربما عيد الإنسانية الأول، إعادة إنتاج هذا الفعل الذي لا يُنسى، والإجرامي، وعيده التذكاري، فعل قام مقام نقطة الانطلاق لكثير من الأمور: تنظيمات اجتماعية، تقييدات أخلاقيّة، أديان»[54].

ومن الصعوبة بمكان أن يتبرأ المرء من انطباع مفاده أن عقدة أوديب، المقروءة شيفرتها في الحلم والعصاب، هي التي أتاحت أن تفرز، في عداد الموادّ الإتنولوجية الجاهزة، تلك التي تسمح بأن تعيد تكوين عقدة أوديبية جماعية للإنسانية، وأن تُتوهّم على غرار حَدَثٍ واقعي حَدَث في أصل التاريخ؛ فالتوحّد بالطوطم وثنائية المشاعر تجاهه هما مشيّآن في تفسير حرفي وليس في تفسير رمزي: إذا كان الحيوان في أحلام الرهاب من الحيوانات يقوم مقام الأب، فالأسطورة الإتنولوجية تتيح أن تعيد الأب إلى مكان الحيوان: إن الانزياح الرمزي للحلم والعصاب يزدوج على هذا

(53)- .IX،G.W، ص.169 .XIII،S.E، ص.140؛ الترجمة الفرنسية ص193.

(54)- .IX،G.W، ص.171–2. .XIII،S.E، ص.141–2؛ الترجمة الفرنسية ص.145–6.

النحو ويُوزَان بانزياح واقعي ربما حدث في التاريخ: «كل ما فعلناه إنما هو أننا عزونا معنى حرفياً إلى هذه التسمية التي لم يكن الاتنولوجيون يعلمون ما يصنعون بها فقمعوها لهذا السبب في الخلفية. ويُلزمنا التحليل النفسي، على العكس، أن نبيِّن هذه المسألة وأن نرفق بها محاولة تفسير بالطوطمية»[55].

وتفسير التحليل النفسي لعقدة أوديب أُسقط على هذا النحو في ضرب من الأركيولوجيا ذات النزعة الواقعية؛ إنه ينظر إلى نفسه في تفسير حرفي للطوطمية. ويتخثّر معنى عقدة أدويب، التي قرئت شيفرتها في الحلم والعصاب، في مكافئ واقعي: الطوطم، إنه الأب، وكان الأب قد قُتل وأكل، وما انفكّ الأبناء قط يندمون على عملهم؛إنهم اخترعوا الأخلاق ليتصالحوا مع أنفسهم ومع الأب: لدينا الآن حَدَث واقعي وليس لدينا استيهام؛ وعلى هذه الحجر الأولى، يمكن أن تُبنى كل الأوضاع النزاعية ذات الشيفرة المقروءة فقط؛ والحقيقة، مع الأسف، أن القتل الأول للأب حَدَثٌ بُني بمزق إتنولوجية، برعاية استيهام قرأ التحليل النفسي شيفرته. فإذا نظرنا إلى كتاب الطوطم والتابو بوصفه الوثيقة العلمية، فإنه ليس سوى حلقة مفرغة واسعة، فيها استيهام المحلّل يستجيب لاستيهام المحلَّل.

أعتقد إذن أن تقديم خدمة للتحليل النفسي لا يكمن في الدفاع عن أسطورته العلمية بوصفها علماً[56]، بل يكمن تماماً في تفسيرها أنها أسطورة. ويعتقد فرويد، في نهاية الطوطم والتابو، أن بوسعه أن يشتقّ التراجيديا الإغريقية من الوجبة الطوطمية الواقعية[57]. فالعكس إنما هو الحقيقي: الأسطورة الفرويدية هي النقل ذو النزعة الوضعية للأسطورة التراجيدية نفسها بلغة الإتنولويجا في بداية القرن العشرين. ويعتقد فرويد، بهذا النقل ذي النزعة الوضعية، أن يصدّر استيهامات مرضاه واستيهامات تحليله الذاتي بتاريخ حقيقي. ولكن هذا الاستيهام العقلاني للإنسان فرويد، الذي تبنّته فيما بعد مدرسته، شبيه ببناء أفلاطون في الكتاب الرابع من الجمهورية، عندما يباشر الفليسوف أن يقرأ «الحروف الصغيرة» للنفس الإنسانية مع قواها الثلاث في «الحروف الكبيرة» للحاضرة، مع طبقاتها الثلاث. ولا

---

(55)- IX،G.W.، ص.159–60. XIII،S.E.، ص.131؛ الترجمة الفرنسية ص.182.

(56)- تبيّن فرويد جيداً كل الصعوبات التي ينطوي عليها اللجوء إلى الوراثة السيكولوجية، نسخة مربكة من وراثة الطباع المكتسبة (الطوطم والتابو، ص.213، 216). ويضطلع فرويد، بعناد متنام، بمحانيرها كلها في كتابه موسى والتوحيد. وفيما يخصّ نقد الإتنولوجيين، انظر مالونوسكي، الجنس والقمع في المجتمع المتوحش (1927)، وبخاصة III،3. وانظر كروبر، تحليل نفسي إتنولوجي، في مجلة الأنتروبولوجي الأمريكي، XXII، 1920. ص. 48- 57. الطوطم والتابو في الأحداث الماضية، المجلة الأمريكية لعلم الاجتماع XLV، تشرين الثاني (نوفمبر) 1939. ص.446–50. وانظر الأنتروبولوجيا (طبعة منقّحة)، ص.616–7. وانظر كلود ليفي شتراوس، البنيات الأولية للقرابة، 1949.

(57)- «ولكن لماذا ينبغي لبطل التراجيديا أن يتألم وماذا تعني خطئية «مأساوية»؟ سنحسم المناقشة بجواب سريع. إن عليه أن يتألم لأنه الأب البدائي، بطل تراجيديا كبيرة بدائية تكلمنا عليها، تراجيديا تجد هنا ضرباً من التكرار على نمط مغرض؛ أما الخطيئة التراجيدية، فهي التي ينبغي أن يتحمّلها حتى ينقذ الجوقة». IX،G.W، ص.188. XIII،S.E.، ص.156؛ الترجمة الفرنسية ص214. ويتيح هذا التفسير لبطل التراجيديا، بوصفه منقذ الجوقة، المتماهي هو ذاته مع عصبة الأخوة، أن نضع التراجيديا الإغريقية في منتصف الطريق بين الوجبة الطوطمية واستشهاد المسيح.

يختلف الأمر عن ذلك في الطوطم والتابو: في أب العشير الدارويني وابنهِ، يقرأ فرويد شيفرة غيرة الأب وولادة المؤسّسة في العنف؛ في الوجبة الطوطمية، وفق قول روبرْتسون سميث، يقرأ فرويد شيفرة ثنائية المشاعر في الحب والكره، والتدمير والمشاركة التي تغذّي رمزيّ الوجبة، نازلاً حتى تعبيرها الافتراسي الأكثر قسوة: في الحداد التدشيني للعيد، يقرأ فرويد شيفرة فقدان الموضوع، الباب الضيّق لكل تحوّل للحب؛ في الندم والطاعة الماضوية، يقرأ فرويد شيفرة الانتقال إلى المؤسسة في الألم المزدوج، ألم الجريمة والتخلّي؛ ونقول باختصار إنه يفسّر التاريخ برمته، بواسطة هذه الأسطورة، التراجيدية، بوصفه وريث الجريمة: «يرتكز المجتمع من الآن فصاعداً على خطيئة مشتركة، على جريمة ارُتكبت جماعياً؛ ويرتكز الدين على عاطفة الإثمية، وعلى الندم؛ والأخلاق على ضرورات هذا المجتمع، من جهة، وعلى الحاجة إلى التفكير الذي ولّدته عاطفة الإثمية من جهة أخرى»[58].

وقَطَع فرويد، بهذه الأسطورة الجديدة ذات المظهر العلمي، كل علاقاته برؤية لتاريخ تستبعد منه ما كان هيغل يسمّيه «عمل السلبي»؛ فليس تاريخ الإنسانية الأخلاقي عقلنة المنفعة، عقلنة جريمة ثنائية المشاعر، جريمة محرِّرة تظلّ في الوقت نفسه هي الجرح الأصلي؛ وذلك هو ما تعنيه الوجبة الطوطمية، تمجيد مبهم للحداد والعيد.

وينبعث مشكل المؤسّسة، في الوقت نفسه، بكل قوته؛ كيف أمكن، بعبارات أسطورية، أن يخرج من «قتل الأب» تحريم «قتل الأخ»؟ وإذ رفع فرويد القناع عن وجه الأب في الطوطم المزعوم، فإنه جعل المشكل الذي كان يريد أن يحلّه أكثر حدّة فقط، مشكل تبنّي الأنا تحريماً خارجياً؛ ومن المؤكد أنه لا وجود لتحريم دون «غيرة» أب العشير؛ ولولا «قتل الأب»، لا وجود أيضاً لإيقاف الغيرة، ولكن رمزي الغيرة» و«قتل الأب» هما من الرموز العنيفة: قتل الأب يوقف الغيرة؛ ولكن ما الذي يوقف قتل الأب بوصفه جريمة تتكرّر؟ ذلك ما كان من قبل مشكل أشيل في مسرحيته الثلاثية المسمّاة orestie. ويعترف فرويد عن طيب خاطر أن الندم والطاعة الماضوية يتيحان الكلام على «ميثاق مع الأب»، ولكن هذا الميثاق يشرح تحريم القتل على الأكثر، ولا يشرح تحريم غشيان المحارم؛ فهذا التحريم يتطلّب ميثاقاً آخر، ميثاقاً بين الأخوة؛ ويُقرّر الأخوة بفعل هذا الميثاق ألا يكرّروا غيرة الأب، وأن يتخلّوا عن الامتلاك العنيف الذي كان الباعث على القتل: «ولهذا السبب، لم يكن لدى الأخوة، إلا أن يقرّروا، إذا كانوا يريدون أن يعيشوا معاً، بعد أن تغلَبوا،

(58)– .IX،G.W، ص.176. .XIII،S.E، ص.146؛ الترجمة الفرنسية، ص.201.

ربما، على خلافات خطيرة، تأسيس تحريم غشيان المحارم، الذي كانوا قد تخلّوا بواسطته كلهّم عن النساء المرغوبات، في حين أنهم إنما كانوا قد قتلوا الأب لتأمين هذه الملكية»[59]. ويقول فرويد فيما بعد: «يلتزم الأخوة، بعد أن ضمن كل منهم حياة الآخر، ألا يعامل بعضهم بعضاً أبداً كما عاملوا كلهم الأب. واستبعد بعضهم لبعض إمكان المصير الذي كان قد أصاب الأب. ويُضاف منذئذ إلى تحريم قتل الطوطم، ذي الطبيعة الدينية، تحريم قتل الأخ، ذو السمة الاجتماعية»[60] ومع التخلّي عن العنف، في ظلّ الحافز على الخلاف، يتجمّع كل ما هو ضروري لولادة المؤسّسة: المشكل الحقيقي للحقّ إنما هو قتل الأخ وليس قتل الأب؛ وفي ظلّ رمز الميثاق بين الأبناء، التقى فرويد «الفَرَض» الحقيقي للشرح التحليلي، وذلك أمر كان مشكل هوبز، سبينوزا، روسو وهيغل: أيّ تحوّل الحرب إلى حقّ؛ والمسألة تكمن في أن نعرف إن كان هذا التحوّل ذا علاقة بضرب من اقتصاديّ الرغبة. فكل إشكالية الأنا العليا، التي سنباشر الآن فحصها، تنعقد في هذه النقطة: كيف تتلاشى عقدة أوديب في تشييد الأنا العليا، وليس كيف تولد عقدة أوديب.

3- المشكل الميتا سيكولوجي: مفهوم الأنا العليا

اقترحنا، في بداية هذا الفصل، أن نميّز بين المفهومين الفرويديين، مثال الأنا والأنا العليا، إذ نرجعهما، الأول إلى المستوى الوصفي، الظاهراتي، إلى مستوى مبحث الأعراض، والثاني إلى المستوى النظري، المنهجي، الاقتصادي. والواقع أن الأنا العليا بناء ميتاسيكولوجي له المرتبة نفسها التي تُعزى للبناءات التي فحصناها في إطار موقعية الجهاز النفسي الأولى. ولكن بوسعنا، إذا كان التعاقب، أنا، هو، أنا عليا، شبيه من وجهة النظر الإبستيمولوجية بالتعاقب، شعور، قبل الشعور، لاشعور، أن نتساءل على نحو مشروع كيف يتنضّد التعاقب الأول على الثاني. فالقول إن المقصود في موقعية الجهاز النفسي الأولى كان «مواقع نفسية» وفي الثانية «أدواراً»، وظائف شخصانية، قول غير موضّح أبداً، ذلك أن التمييز يظلّ من النسق الاستعاري[61]. ولكن الاستعارة توجّه البحث في الاتجاه الجيّد. والواقع أن الفارق بين «الأدوار» و«المواقع» يدلّ على فارق في معالجة المشكلات الاقتصادية. ومن المؤكد أن المشكل يظلّ من الناحيتين اقتصادياً. فالمطروح على بساط البحث، في

(59)- .IX،G.W، ص.174. .XIII،S.E، ص.144؛ الترجمة الفرنسية ص198.
(60)- .IX،G.W، ص.176. .XIII،S.E، ص.146؛ الترجمة الفرنسية ص201.
(61) - انظر، عن استعارة المناطق الثلاث والشعوب الثلاثة التي يناسب توزيعها هذه المناطق تارة، وطوراً لا يناسبها، المحاضرات الجديدة، .IX،G.W، ص.79. .XXII،S.E، ص.72-3. الترجمة الفرنسية ص102-3.

موقعية الجهاز النفسي الأولى كما الثانية، ليس أبدا سوى تغيّرات التوظيف؛ وفي حين أن الموقعية الأولى للجهاز النفسي تعالج هذه التغيّرات في التوظيف من وجهة نظر الاستبعاد من الوعي أو الدخول في الوعي (سواء كان هذا الدخول بأشكال مقنّعة أو بديلة، معروفة أو مجهولة)، تعالج موقعية الجهاز النفسي الثانية هذه التغيّرات في التوظيف من وجهة نظر القوة أو الضعف، قوة الأنا أو ضعفها، وبالتالي من وجهة النظر الخاصة بسيطرة الأنا أو خضوعها. فالموضوع المعالج في الموقعية الثانية هو، وفق عنوان فصل من فصول الأنا والهو، «علاقات تبعية الأنا» (الفصل الخامس). وهذه العلاقات من التبعية هي أول الأمر علاقات السيد– العبد: تبعية الأنا للهو، تبعية الأنا للعالم، تبعية الأنا للأنا العليا. ومن خلال هذه العلاقات المغتربة إنما يرتسم ضرب من علم الشخصية: فدور الأنا، الضمير الشخصي، يتكّون في علاقة بالمغفل. بالسامي والواقعي، أي بتغيرّات في الضمير الشخصي.

ما مهمّة هذا الاقتصاديّ؟

إظهار مالايزال، حتى الآن، باقياً خارج الرغبة كأنه «تمايز» القاع الدافعي. ونقول، بعبارة أخرى، جعل سيرورة اقتصادية من توزيع التوظيفات مطابقة للسيرورة التاريخية، أي سيرورة اجتياف السلطة. فثمة ارتباط جديد يُقام على هذا النحو بين ضرب من علم التفسير وضرب من الاقتصاديّ: كانت شيفرة عقدة أوديب قد قُرئت في الأسطورة والتاريخ، في الحلم وفي العصاب: المقصود الآن أن نعلن بعبارات موقعية واقتصادية ذلك التوزيع الطاقيّ المقابل. فموقعيتا الجهاز النفسي تعبّران عندئذ عن نموذجين من التمايز في القاع الدافعي. وينبغي أن نأخذ بالحسبان، بصورة موازية لتمايز الأنا، الذي يعزوه فرويد إلى تأثير العالم الخارجي ويحدّده بمنظومة الإدراك– الوعي، تمايزاً آخر، «داخلياً» وليس «سطحياً»، سامياً وليس إدراكياً: هذا التمايز، هذا التعديل في الدوافع، هو الذي يسمّيه فرويد «أنا عليا». فالاقتصاديّ الجديد، بهذه الصفة، هو أكثر تماماً من تدوين المادة العيادية، السيكولوجية والإتنوغرافية المجموعة في لغة اتفاقية. ومهمة هذا الاقتصاديّ الجديد أن يحلّ مشكلاً لايزال غير محلول على المستوى الوصفي والتاريخي معاً؛ وواقع السلطة يظهر باستمرار أنه الافتراض المسبق للأوديب الفردي أو الجماعي. وينبغي أن يمنح الإنسان نفسَه السلطة، والتحريم، حتى ينتقل من ما قبل التاريخ، الفردي أو الجماعي، إلى تاريخ الراشد والمتمدّن. فكل جهد النظرية الجديدة للمراجع النفسية، يكمن في إدراج السلطة في تاريخ الرغبة، وإظهارها أنها ضرب من «فارق» الرغبة. وإلى هذا المقتضى إنما تستجيب مؤسّسة الأنا العليا. إن العلاقة بين التكوينيّ والاقتصاديّ علاقة متبادلة إذن: تعبّر النظرية

الجديدة للمراجع النفسية، من جهة، عن الصدمة المرتدّة من وجهة النظر التكوينية واكتشاف الأوديب، في المنظومية الأولى؛ ومن جهة ثانية، تقدّم هذه النظرية للنشوء نفسه بنية مفاهيمية تتيح له أن يطرح على الأقلّ مشكلة المركزي، إن لم تتح له أن يحلّه، طرحاً بعبارات منهجية: ارتقاء السامي في قلب الرغبة. وإذا كانت الدراما الأوديبية محور هذه المؤسّسة فإنه ينبغي أن نقيم علاقة بين الحَدَث الأوديبي وظهور الأنا العليا وأن نعلن هذه العلاقة بعبارات اقتصادية.

وحلّ هذه المشكل، إذا كان بوسعنا أن نقول إن التحليل النفسي حلّه، معلَن بعبارات موجزة جداً في المحاولة الشهيرة لعام 1923, الأنا والهو. وسيفهم المرء على نحو أفضل سمة الجهد الشاق المبذول في هذه المحاولة، بل سمتها الإشكالية، إذا عولج هذا النصّ بوصفه مجموعة من الرسوم الأولية الميتاسيكولوجية المعاصرة أيضاً لموقعية الجهاز النفسي الأولى. ونحن سنطرح ثلاثة أو أربعة معالم على مسار هذا التأليف.

وثمة ملاحظة مضافة عام 1920 إلى كتاب ثلاث محاولات في الجنسية تدلّ على الاتجاه الذي كان الحلّ قد بُحث عنه فيه: «كل موجود يرى نفسه وقد فُرضت عليه مهمة التغلّب في نفسه على «عقدة أوديب»؛ فإذا أخفق في هذه المهمة، فإنه سيكون مريضاً عصابياً»[62]. فثمة سهم أُطلق باتجاه مبحث انحسار الأوديب بوصفه مفتاح تشييد الأنا العليا. وهكذا فإن المشكل الاقتصادي للأنا العليا ينقل الاهتمام من تكوين عقدة أوديب إلى تكوين انحسارها (حتى نستبق عنوان مقال لعام 1924).

وهناك معلم أول وُضع في كتاب من أجل إدخال النرجسية[63]. وتوحي هذه المحاولة أن المفهوم اللاحق للتوحّد لا يركّز في نفسه كل اقتصاديّ الأنا العليا؛ وتقترح في الواقع تخطيطية للتمايز لم تكن النظرية اللاحقة، على مايبدو لي، قد دمجته ولا ألغته. فتكوين المثال أو إضفاء المثال هو، وفق هذه التخطيطية، ضرب من تمايز النرجسية. ولكن كيف؟ الكبت، يلاحظ فرويد، يصدر عن الأنا، بوصفها قطب التصوّرات الثقافية والأخلاقية لدى الفرد. ولكننا إذا اعتبرنا أن هذه الأنا هي حب الذات للأنا، فإنه لايتعذّر إخضاع شرط الكبت إلى نظرية الليبدو: «بوسعنا القول إن الفرد أقام في نفسه مثالاً يقيس به أناه الراهنة... وسيكون تكوين المثال، من جانب الأنا، شرط الكبت»[64]. ولكن ماهو إضفاء المثال؟ «إلى هذه الأنا المثالية إنما يتوجّه حب الذات الذي كانت الأنا الفعلية تتمتّع به في الطفولة. ويبدو أن النرجسية

---

(62)- .G.W، V، ص127. (هامش)، .S.W، VII،ص. 226 (هامش 1، لعام 1920)؛ الترجمة الفرنسية ، ص220 .

(63)- نتذكّر كيف «يُدخل» فرويد النرجسية في التحليل النفسي، انظر ماسبق، ص130 وهامش 31. وسنبيّن، في الديالكتيك، الدلالة الفلسفية للنرجسية، تلك النرجسية المفهومة أنها كوجيتو مجهَض. ومن المهم أن ندرك بأية طريقة يحاول فرويد أن يشتقّ السامي،والأنا العليا، من هذا الكوجيتو المجهَض.

(64)- .G.W، X، ص161. S.E، XIV، ص.93-4؛ الترجمة الفرنسية، ص24.

انـزاحت علـى هـذه الأنـا المثـاليـة الـتـي تجد نفسـها تملك، كمـا الأنـا الـطـفـلـيـة، كل الكمالات»[65]. وكـونـهـا عـاجـزة عن أن تتـخـلّـى عن الإشـبـاع الـقـديم. عن «الكمـال النرجسي بطفولتها»، فـ«إنها تبحث عن أن تفوز به في ظلّ الشكل الجديد لمثال الأنـا: إن ماتلقيه أمامها بوصفه مثالها هو بديل النرجسية المفقودة، نرجسية طفولتها، إنها كانت في هذا الزمن نفسه مثال نفسها الخاص»[66]. فإضفاء المثال يكون على هذا النحو أسلوباً لـ«الاحتفاظ» بالكمال النرجسي للطفولة، إذ تجعله ينزاح على وجه جديد.

ماذا يمكننا أن نبني على هذه القاعدة الضيّقة جداً؟ ليس فرويد نفسه واضحاً أبداً؛ إنه يكتفي بأن يضيف سمتين، إضفاء المثال ليس التصعيد، الذي يغيّر هدف الدافع، وبالتالي يغيّر الدافع نفسه في توجّهه، في حين أن إضفاء المثال لايغيّر إلا موضوع الدافع، دون أن يكون الدافع متأثراً في توجّهه الأساسي؛ ولهذا السبب فإن إضفاء المثال «يضاعف.. مقتضيات الأنا»... وبالتالي مستوى الكبت، في حين أن التصعيد قدر مختلف عن الكبت، تحوّل صميمي حقيقي للدافع؛ وتتيح هذه الإضافة الأولى أن نؤكد أن إضفاء المثال درب فقط من دروب تكوين الأنا العليا، الدرب النرجسي[67].

وثمة ملاحظة ثانية تدلّ على أن هذه الطريقة ينبغي أن تكون منسّقة مع طريقة أخرى؛ ويكتب فرويد فيما بعد: «لن يكون مثيراً للدهشة أن نجد مرجعاً نفسياً خاصاً ينجز مهمة السهر على أن يؤمّن الإشباعَ النرجسي مثالُ الأنا، ويلاحظ الأنا الراهنة باستمرار، في هذا القصد، ويقيسها بهذا المثال»[68]. وهذا المرجع النفسي، الذي يلاحظ، ميّزه فرويد من قبل لا في هذيان الرقابة فحسب، بل حتى في عمل الحلم، على الأقل في الأحلام الـتـي يـراقب الحالم نفسه فيها وهو يحلم وينام ويستيقظ؛ ويوحي فرويد، بهذه المناسبة، أن الإدارك الذاتي للنوم واليقظة، ورقابة الحلم، ومثال الأنا، والوجدان الأخلاقي، ينبغي أن تكوّن مرجعاً نفسياً واحداً ووحيداً، ولكن مظاهر هذا المرجع النفسي الوحيد تدلّ بالحري على مصدر خارجي بالنسبة للنرجسية[69]، المصدر الأبوي. وثمة تماماً مجال للاعتقاد أن السبب في أن

---

(65)- المصدر المذكور السابق.

(66)- .G.W، X، ص162. .S.E، XIV، ص93-4؛ الترجمة الفرنسية، ص24 .

(67)- الحقيقة أن هذا الاكتشاف واسع إذ ا نظرنا إليه وحده: إنه يعني أن «أنانا الفضلى هي، على نحو من الأنحاء، في خط الكوجيتو الزائف، الكوجيتو المجهض».

(68)- .G.W، X، ص162. .S.E، XIV، ص45؛الترجمة الفرنسية، ص26 .

(69)- «ماكان قد حضّ الفرد على أن يكوّن مثال الأنا الذي عُهدت حراسته إلى الوجدان الأخلاقي، إنما هو على وجه الضبط تأثير الأبوين النقدي الذي يمارسانه بصوتيهما، وأضيف إليهما، في مجرى الأزمنة، المربون، والأساتذة، والموكب الذي لايُحصى عدده وغير المحدّد من كل أشخاص الوسط الآخرين (القريب، الرأي العام)... وكانت مؤسسة الوجدان الأخلاقي في الأساس تجسيد نقد الأبوين أولاً، ثم نقد المجتمع ثانياً؛ وتتكرّر السيرورة نفسها عندما يستمدّ ميل إلى الكبت أصله من دفاع أو من عقبة كانا خارجيين أول الأمر». .G.W، X، ص163. .S.E، XIV، ص96؛ الترجمة الفرنسية، ص26-7 .

جزءاً من الطاقة النرجسية «ينزاح» نحو أنا مثالية أكثر منها واقعية إنما هو أن هذا الجزء «تجذبه» النواة المشتقة من العقدة الأبوية. ونقول، بعبارة أخرى، ينبغي للسلطة أن تتوسّط النرجسية حتى يمكنها أن تكون في وقت واحد منزاحة وباقية على صورة مثال. فإضفاء المثال يحيل إذن إلى التوحّد.

وربما يكون الأساس النرجسي لإضفاء المثال هو الذي يمنح مع ذلك تربة للتوحّد ويشرح أن الاقتباسات من الآخر تصبح أنا ذاتي؛ وربما ينبغي أن تنضمّ الأجزاء المقتبسة من الغير، التي تكوّن مثال الأنا، إلى أنا مثالية متجذّرة في النرجسية، حتى ينجح التوحّد. وهذه الملاحظة تمنح التمييز بين أنا مثالية ومثال الأنا، الذي ليس له لدى فرويد نفسه سوى حامل هزيل، شيئاً من الثقة[70]. وإذا كان فرويد لم يفصّل في هذا التمييز، فالسبب هو الهدف في أن يمضي حتى النهاية في راديكاليته: الأنا العليا أضيفت من الخارج إلى الداخل.

ولسيرورة التوحّد، التي يحيل إليها إضفاء المثال، تاريخ طويل هي أيضاً: في المقطع المضاف عام 1915 إلى المحاولة الثانية من المحالاوت الثلاث في الجنسية والمخصّصة للتنظيمات المتتالية للجنسية[71]، يبيّن فرويد مكان التوحّد مع التنظيم قبل التناسلي المسمّى فموياً أو افتراسياً: لكن المسألة كلها ستكمن في معرفة مفادها إن كان التوحّد الذي تقتضيه نظرية الأنا العليا هو في خط التملك، الملكية أو إن كانت الرغبة في أن يكون المرء مثل... غير مختلفة جذرياً عن الرغبة في الملكية التي يكون الافتراس هو التعبير الأكثر قسوة عنها. وفي المحاولة ذات العنوان الحداد والسوداوية، إنما بدأ فرويد في أن يعترف بأهمية هذه السيرورة؛ وللمرة الأولى يكون التوحّد مدرَكاً بوصفه ارتكاساً على فقدان الموضوع؛ وهذه الوظيفة تظهر في التباين بين السوداوية والحداد؛ فالليبيدو، في عمل الحداد، يطيع الواقع الذي يفرض عليه التخلي عن صلاته واحدة بعد أخرى، أن يصبح حراً بفعل سحب التوظيف؛ أما في السوداوية، فالأمر مختلف. إن ضرباً من توحّد الأنا بالموضوع المفقود يتيح لليبيدو أن يتابع توظيفه في داخلية الشخص؛ وتصبح الأنا على هذا النحو، بالتوحّد، موضوعاً ثنائي المشاعر لحبها وكرهها؛ ففقدان الموضوع يتحوّل إلى فقدان في الأنا الشخصية ويتلاحق النزاع بين الأنا الشخصية والشخص

(70)- مصطلح «idealich» «أنا مثالية» نادر. إننا صادفناه في كتاب من أجل إدخال النرجسية (.G.W، X، ص161)؛ ويظهر مجدّداً في الأنا والهو مكتوباً على الشكل التالي Ideal-ich؛ ولانصادفه في مكان آخر حسبما أعلم. أما مصطلح Ichideal (مثال الأنا)، فإنه موجود نحو مئة مرة (وبهذا الصدد تخطىء الترجمات الفرنسية حين تجعل على الأغلب الأنا المثالية مقابلاً للمصطلح الألماني Ichideal). وعلى الرغم من ندرته، يُعتبر هذا المصطلح قصدياً: يدلّ السياق على أن فرويد إنما يتكلم على أنا مثالية بالتقابل مع «أنا فعلية» أو واقعية. فالأنا المثالية إنما هي الأنا النرجسية المنزاحة. والمصطلح مرادف على وجه الدقة لمصطلح «مثال الأنا النرجسية». فينبغي إذن أن نحتفظ لهذا المصطلح، على وجه الدقّة، بالسياق النرجسي. وذلك لايمنع أبداً من توطيد الفارق، مستندين إلى ملاحظات فرويد الخاصة بسمة الاعتبار الذي يرتبط أصلاً بالنرجسية، ويسمّيه فرويد Selbstachtung وهو مثال النرجسية الخاص: «في هذا الزمن نفسه كان لها مثالها الخاص» G.W، X، ص161. XIV،S.E، ص97؛ الترجمة الفرنسية، ص110 .

(71)- .G.W، V، ص98. .VII،S.E، ص198؛ الترجمة الفرنسية، ص110 .

المحبوب من خلال تمايز بين مَلَكة النقد لدى الأنا الشخصية والأنا الشخصية نفسها التي شوّهها التوحّد[72].

وهذا النصّ في التوحّد يلقي جسراً بين النرجسية واجتياف الأنماط المثالية التي سنكون بحاجة إليها فيما بعد؛ والواقع أن التوحّد- في السوداوية على الأقل- هو، بعبارات اقتصادية، نكوص ليبيدو الموضوع إلى القاع النرجسي؛ ووفقاً لإيحاء أوتو رانْك، يصوغ فرويد بهذه المناسبة مصطلح التوحّد النرجسي: «تقتبس السوداوية.. جزءاً من سماتها من الحداد وتقتبس الجزء الآخر من سيرورة النكوص التي تعيد الأنا من اختيار الموضوع إلى النرجسية»[73]. والحقيقة أن هذا «التوحّد النرجسي» توحّد مرضي، وتؤكد قرابته مع الافتراس، الذي يمثّل هو ذاته مرحلة نرجسية أيضاً من الليبيدو، أنه ينتمي إلى تنظيمات الليبيدو العتيقة؛ وثمة، عبر هذا الوجه المرضي، سيرورة عامة ترتسم مع ذلك: استطالة الموضوع المفقود في الأنا.

والمشكل معقّد على نحو عجيب أيضاً في عهد موقعية الجهاز النفسي الأولي؛ فمن جهة يتكلم فرويد على التصعيد بوصفه قدر الدافع المتميّز عن كل قدر آخر، وعن الكبت على وجه الخصوص؛ وبدأ فرويد، من جهة ثانية، في أن يعدّ مفهوم إضفاء المثال انطلاقاً من النرجسية؛ وأخيراً وضع الرسم الأولي لمفهوم التوحّد انطلاقاً من المرحلة الفموية لليبيدو وبدأ يربط النرجسية والتوحّد على نمط التوحّد النرجسي في السوداوية؛ ولكننا لانرى بعدُ العلاقة بين هذه الموضوعات الثلاثة: التصعيد، إضفاء المثال،، التوحّد، ولانرى أيضاً علاقتها المشتركة بعقدة أوديب، ولانرى الانتقال على وجه الخصوص، بين التوحّد بالموضوع المفقود في السوداوية وبين التوحّد بالأب في عقدة أوديب: كيف يمكن أن تنسجم سمة التوحّد النرجسية مع الوظيفة التي تضفي البنية في التوحّد الذي يفضي إلى الأنا العليا؟

وثمة جسر أُلقي، بين هذه النصوص التي تعاصر موقعية الجهاز النفسي الأولى وبين التوليف الذي أوجده كتاب الأنا والهو، في الفصل السابع من كتاب السيكولوجيا الجماعية وتحليل الأنا (1921). ويتساءل فرويد، في هذا النصّ الأخير الكبير عن طبيعة «الروابط الليبيدية التي تميّز جماعة»[74]. وكما أن كتاب الطوطم والتابو كان يتناول المشكل مجدّداً بلغة التحليل النفسي، مشكلاً طرحه

(72)- «توظيف الموضوع بان قليل المقاومة وسُحب؛ ولكن الليبيدو لم يكن قد انزاح نحو موضوع آخر، ولكنه كان قد رجع إلى الأنا. وكونه لم يجد فيها استعمالاً، فقد استُخدم لتأسيس توحيد الأنا بالموضوع المهجور. وهكذا امتدّ ظلّ الموضوع على الأنا وأمكن لمرجع نفسي خاص أن يصدر حكماً، على هذا النحو، على غرار الحكم على موضوع، موضوع مفقود. فتحول فقدان الموضوع بهذه الطريقة إلى فقدان الأنا وتحوّل النزاع بين الأنا والشخص المحبوب إلى انفصال بين الفاعلية النقدية للأنا والأنا التي عدّلها التوحّد» .G.W، X، ص485. .XIV،S.E، ص249؛ الترجمة الفرنسية، ص202.

(73)- .G.W، X، ص437. .XIV،S.E، ص250؛ الترجمة الفرنسية، ص205

(74)- السيكولوجيا الجماعية وتحليل الأنا، .G.W، XIII، 110. .XV،S.E، ص101؛ الترجمة الفرنسية في محاولات في التحليل النفسي، بيّو، 1951، 112.

وندت وفرازر، أي الأصل الطوطمي لتحريم غشيان المحارم، تستأنف هذا المحاولة الهامة والواسعة نسبياً مشكل «سيكولوجيا الجماهير» وفق كتابات غوستاف لوبون والمحاكاة والعدوى الوجدانية وفق كتابات تيودور لِبْس. وحتى يرفع فرويد تحليله الخاص إلى مستوى مفاهيم المحاكاة والعدوى و«المشاركة الوجدانية»، الشائعة عندئذ في علم النفس الاجتماعي، إنما يباشر فرويد مجدّداً إنجاز مفهومه، مفهوم التوحّد، ويمنحه للمرة الأولى مدى أكبر بكثير مما كان عليه في المحاولات السابقة؛ ولكن التوحّد يصبح، في الوقت نفسه، اسم مشكل، بدلاً من عنوان حلّ، من حيث أن هذا المفهوم يميل إلى أن يغطّي الحقل الذي يغطّيه مفهوم المحاكاة أو «المشاركة الوجدانية»[75]: «يرى التحليل النفسي في التوحّد أول مظهر من التعلّق الوجداني بشخص آخر»، هكذا يبدأ الفصل السابع، الموضوع تحت عنوان التوحّد.

فلندخل في هذا النصّ ذي الأهمية. وللمرة الأولى يقترب التوحّد من عقدة أوديب، ولكن النصّ ينبئنا، والدهشة الكبيرة تستولي علينا، أن التوحّد يسبق عقدة أوديب بقدر ما يليها، فالأب يمثّل، في الأطوار الأولى من تكوّن الطفل، ما «يتمنّى أن يصبح عليه ويكون» هذا الطفل؛ وتأتي عندئذ– «متزامنةً مع هذا التوحّد بالأب، أو فيما بعد قليلاً»– حركة الليبيدو نحو الأم: «ويُظهر الليبيدو عندئذ ضربين من التعلّق، مختلفين من الناحية السيكولوجية: توظيفاً للموضوع، جنسياً على نحو صريح، لأمه ولأبيه، وتوحّداً به، بوصفه نمطاً. ويظل هذان التعلقان خلال بعض الزمن، جنباً إلى جنب، دون أن يؤثر أحدهما في الآخر، دون أن يضطربا بالتبادل. ولكنهما ينتهيان، بمقدار ماتتقدم الحياة، نحو التوحيد تقدّماً لايُقاوم إلى أن يلتقيا، ومن هذا اللقاء إنما تولد عقدة أوديب السوية[76]. ويبدو إذن أن الرغبة المتّجهة نحو الأم هي التي ترغم التوحّد على أن يتلوّن بالغيرة؛ وعندئذ إنما يتحوّل التوحّد إلى رغبة في الحلول محلّ الأب، إلى رغبة بالموت؛ ويكون التوحد في هذه المرحلة نتيجة عقدة أوديب وليس أصلها. ولكننا إذا صعدنا من هذا التوحّد -النتيجة إلى التوحد- الحالة، فإن لغزاً كبيراً يطرح نفسه، ويعلنه فرويد نفسه بقوة: «من اليسير أن نعبّر في صيغة عن الفارق بين التوحّد بالأب والصلة بالأب بفعل اختيار موضوع: فالأب، في الحالة الأولى، هو مايتمنّى الطفل أن يكون؛ وفي الحالة الثانية، مايتمنى أن يملك. فالفارق يكمن إذن في أن الصلة ذات علاقة بمادة الأنا في الحالة الأولى، وبموضوع الأنا في الحالة الثانية. فالنموذج الأول من الصلة يمكنه بالتالي أن يسبق كل اختيار

(75)- «أضف إلى ذلك أن بوسعنا أن نظنّ أننا بعيدون جداً عن أننا استنفدنا مشكل التوحّد وأننا أمام سيرورة يسمّيها علم النفس «المشاركة الوجدانية» التي تؤدّي الدور الرئيسي في فهمنا مايكون لدى الغير غريباً عن أنانا. ولكننا سنقتصر هنا على المفعولات الوجدانية المباشرة للتوحّد وسنترك جانباً دلالته على حياتنا الفريزية». .XIII،G.W، ص118-69. .XVIII،S.E، ص108؛ الترجمة الفرنسية ص120-1 .

(76)- .XIII،G.W، ص115. .XVIII،S.E، ص105؛ الترجمة الفرنسية ص117 .

للموضوع من النسق الجنسي. والأصعب بكثير أن يُمنح هذا الفارق تمثيلاً ميتاسيكولوجيا شفّافاً. فكل مانلاحظه إنما هو أن التوحّد ينشد أن يصوغ الأنا الخاصة على صورة الآخر الذي يُؤخذ بوصفه نموذجاً»[77]. ولن يعبّر فرويد أبداً تعبيراً أكثر حزماً عن سمة التوحّد الإشكالية وغير الدوغمائية.

فكيف نصل هذا التوحّد في الواقع بضرب من اقتصادي الرغبة؟ الصعوبات أكثر عدداً من المشكلات المحلولة. فما واقع الأصل الفموي للتوحّد أول الأمر؟ يبدو أن الرغبة في «الملك»، وليست الرغبة في أن «يكون مثل»، هي وحدها التي تكون مشتقة من الطور الفموي من تنظيم الليبيدو «من الطور الذي كان الطفل خلاله يدمج في نفسه الموضوع المرغوب المستطاب إذ يأكله ويقضي عليه بالتالي بصفته تلك». وماواقع الجذر النرجسي للتوحّد بالإضافة إلى ذلك؟ يبدو التوحّد العصابي، موضوع البحث في تتمة الفصل، مضافاً إلى الميل العصابي إلى الأب، أكثر من كونه مضافاً إلى الرغبة في أن يكون الطفل شبيهاً به. ورابطة القرابة المباشرة واضحة في حالة دورا التي تقلّد سعال الأب: ويلخّص فرويد هذا التحليل بهذه العبارات: «بوسعنا أن نصف الوضع قائلين إن التوحّد احتل مكان اختيار الموضوع، وإن اختيار الموضوع تحوّل بالنكوص إلى توحّد»[78]. فليس المقصود هنا إذن التوحد الأولي، السابق على كل اختيار للموضوع، بل التوحّد المشتق الناجم عن اختيار الموضوع الليبيدي بالنكوص إلى النرجسية؛ إننا على ميدان التوحّد النرجسي الموصوف في كتاب الحداد والسوداية وفي نصّ «من أجل إدخال النرجسية». فثمة إذن توحّدان على الأقلّ، وربما ثلاثة، يلاحظ فرويد، إذا سلمنا أن توحّدا يمكنه أن يحدث بمعزل عن كل علاقة بالموضوع إزاء الشخص المنسوخ، كما في ظاهرات العدوى النفسية، المعروفة جيداً في ميدان الهستيريا، عدوى توضّحها بالمثال كل الوقائع التي تحدث فيها المحاكاة بمعزل عن كل تعاطف؛ وهذا الشكل الثالث يلتقي «المشاركة الوجدانية» لدى علماء النفس.

فلوحة التوحّد أكثر تعقيداً، في نهاية المطاف مما كنا نتوقعه. ويلّخص فرويد ذلك على النحو التالي: «ماتعلّمناه للتوّ من هذه المصادر الثلاثة يمكننا تلخيصه بمايلي: 1- التوحّد يكوّن الشكل الأكثر بدائية من التعلّق الوجداني بموضوع؛ 2- يصبح التوحّد في أعقاب تحوّل نكوصي، بديل تعلّق ليبدي بموضوع، كلما اكتشف شخص سمة له مشتركة بينه وبين شخص آخر، دون أن يكون هذا الشخص الأخير موضوع دوافعه الجنسية»[79]. فكل شيء يحمل على الاعتقاد أن التوحّد الذي

(77)- .G.W، XIII، ص116. .S.E، XVIII، ص106؛ الترجمة الفرنسية ص118 .
(78)- .G.W، XIII، ص117. .S.E، XVIII، ص106؛ الترجمة الفرنسية ص119 .
(79)- .G.W، XIII، ص118. .S.E، XVIII، ص108؛ الترجمة الفرنسية ص120 .

يختتم عقدة أوديب ينطوي على سمات هذا التوحّد المتعدّد.

وفي نهاية الفصل، يدمج فرويد، في تحليله للتوحّد، وصفين سابقين، الوصف الذي قدّمه الحداد والسوداوية، والوصف الذي ورد في نصّ «من أجل إدخال النرجسية»؛ وتبدو الطريقة التي بها تستدخل السوداوية الثأر من الموضوع المفقود كأنها نسخة جديدة من التوحّد؛ فالأنا المتحوّلة على هذا النحو، بفعل التوحّد بموضوع كرهها، إلى بؤرة كره لذاتها، لاتخلو من تشابه مع ماوصفناه أنه المرجع النفسي النقدي للأنا، الذي يلاحظ، ويحكم، ويصدر إدانة. ولكن فرويد لايقول، في هذا النصّ، كيف يمكنه أن يشبّه تبنّي مثال خارجي باجتياف موضوع مفقود وفق نموذج السوداوية، من جهة، ومن جهة ثانية، بضرب من تمايز النرجسية. وهذا النصّ يتّبع، بفعل تأليفه نفسه، طريقة التقريبات المتتالية أكثر من طريقة البناء المنهجي. وسيكون اقتصاد انحسار الأوديب وحده هو الذي سيتيح تقريب موضوعات البحث المنفصلة أيضاً: التوحّد بمثال خارجي، استقرار موضوع مفقود في الأنا، تمايز النرجسية بفعل تكوّن مثال.

ويعبّر كتاب الأنا والهو [80] عن تقدم حاسم في تكامل هذه المواد، نظراً لسمته الموقعية الاقتصادية الخالية من التردد [81]: إن ذلك هو مايكوّن، من جهة أخرى، صعوبة هذا النصّ العجيبة. وينبغي أن نقتنع بصورة نهائية أن المقصود ليس على وجه الإطلاق كيانات ظاهراتية، بل «منهجية»، بالمعنى الذي قلناه في الفصل الأول؛ ويَرفع كتاب الأنا والهو توليف هذه الموادّ السابقة إلى مستوى ميتاسيكولوجيا المخطط الإجمالي لعام 1895, ومستوى الفصل السابع من تفسير الأحلام، والمحاولة في اللاشعور لعام 1915. ففي حركة العلاقات بين المنظومات إنما ينبغي إذن البحث عن مبدأ توحيد السيرورات الموصوفة فيما تقدّم.

(80)- الأنا والهو (1923). .G.W، XIII، ص.237-289. الأنا والذات، .S.E، XIX، ص.12-66؛ الترجمة الفرنسية، في محاولات في التحليل النفسي، بيّو، ص.163-218. يقتبس فرويد مصطلح الهو صراحة من جورغ غرودّيك، مؤلف كتاب عنوانه كتاب الهو (1923) ومن نيتشه عبر هذا المؤلف. الضمير المحايد اختير اختياراً جيداً جداً للدلالة على المظاهر المغفلة، السلبية، المجهولة، المتعذّرة مراقبتها، من قوى سمّيت من قبل بمصطلح اللاشعور. ويكتب فرويد في المحاضرات الجديدة: «إنه الجزء المظلم، المنيع من شخصيتنا؛ والقليل الذي نعلمه عنه تعلّمناه من دراسة عمل الحلم وتكوّن العَرَض العصابي؛ إن له، في الأساس، سمة سلبية ولا يمكن أن توصف إلا بالتضادّ مع الأنا. وتتيح بعض المقارنات وحدها أن نقترب من الهو؛ ونحن نسمّيه: فوضى، قِدْراً مليئاً بإثارات تغلي». .G.W، XV، ص.80. .S.E، XXII، ص.73؛ الترجمة الفرنسية ص103. وتدلّ تتمة النصّ بوضوح على أن الهو حاز كل الخصائص المعزّوة فيما مضى إلى اللاشعور: مبدأ اللذة، اللازمنية، عدم قابلية السيرورات الأولية للفناء، إلخ.

(81)- إلى أي حدّ يكون المقصود أيضاً ضرباً من الموقعية للجهاز النفسي؟ السمة المجازية والاستعارية لـ«موقعية الجهاز النفسي الثانية» أكثر بروزاً من سمة الموقعية الثانية للجهاز النفسي التي سوّغنا إلى حدّ معين نزعتها الواقعية. والمقصود، مع موقعية الجهاز النفسي الثانية، على نحو أكثر وضوحاً، ضرب من الرسم التخطيطي (انظر الشكل في الفصل الثاني من الأنا والهو). ومن الجدير بالملاحظة، من جهة أخرى، أن الأنا العليا لا تمثل في هذا الرسم التخطيطي الذي يحاول أن ينسّق موقعيتي الجهاز النفسي، إذ يمثّل فيه حاجز الكبت، بين الهو والأنا، في عمق دائرة الوجود، ثم ما قبل الشعور والآثار الصوتية، في منتصف الطريق إلى السطح، وأخيراً منظومة الإدراك الشعور على المحيط. وهذا الرسم التخطيطي هو نفسه تسوية بين نظامين من التمثيل، لا يجد فيه البعد الآخر من الداخلية، بعد السامي، مكانه. وسيحاول فرويد، نحو نهاية المحاضرة الواحدة والثلاثين، في المحاضرات الجديدة لعام 1933 (الثالثة في الترجمة الفرنسية)، أن يضع رسماً تخطيطياً أكثر كمالاً ستكون الأنا العليا مشمولة فيه.

والمسألة التي تسود الفصل الثالث هي: كيف تشتقّ الأنا العليا، الموروثة، من وجهة النظر التاريخية، من السلطة الأبوية، طاقاتها من الهو؟ كيف يمكن أن يكون استدخال السلطة تمايزاً في الطاقات داخل الحياة النفسية؟ إن تقاطع هاتين السيرورتين اللتين تنتميان إلى مستويين مختلفين من وجهة النظر الطرائقية، هو الذي يشرح أن ما يكون تصعيداً من وجهة نظر المفعولات، واجتيافاً من وجهة نظر الطريقة، يمكنه أن يكون متماثلاً مع «نكوص» من وجهة النظر الاقتصادية. ولهذا السبب يكون حلول التوحّد محل «توظيف للموضوع» مأخوذاً، بكل عموميته، بوصفه ضرباً من جَبْر التوظيفات، وسحب التوظيفات، والاستبدال. ويبدو التوحّد بالحري، المعروض على هذا النحو، مسلّمة بالمعنى القوي للكلمة، طلباً ينبغي قبوله من البداية. فلْنفحص النصّ: «عندما يحدث أن يكون علينا أن نهجر موضوعاً جنسياً، ينجم على الأغلب عن ذلك تعديل في الأنا ليس بوسعنا أن نصفه على نحو آخر سوى أن نقول إن الفرد أسكن الموضوع في الأنا، كما في حالة السوداوية. وقد يحدث أن تسهّل الأنا هجر هذا الموضوع أو تجعله ممكناً بفعل هذا الاجتياف، ضربٍ من النكوص إلى آلية الطور الفموي. وقد يحدث أيضاً أن يكون هذا التوحّد هو الشرط الذي لايمكن لولاه أن يتخلى الهو عن موضوعاته. ومهما يكن من أمر، فالمقصود بذلك سيرورة متواترة جداً، وبخاصة في أطوار من النمّو متوقّعة، سيرورة ذات طبيعة من شأنها أن تجعل مقبولاً ذلك الفرض الذي مفاده أن سمة الأنا ستكون راسباً من رواسب التوظيفات المهجورة للموضوعات، وستخفي تاريخ هذه الاختيارات للموضوعات»[82].

وهكذا يتزامن هجر موضوع الرغبة، الذي يجتذب التصعيد، مع شيء يشبه النكوص: إنه نكوص، إن لم يكن نكوصاً زمنياً إلى مرحلة سابقة من تنظيم الليبيدو، فعلى الأقل بالمعنى الاقتصادي لنكوص ليبيدو الموضوع إلى الليبيدو النرجسي الذي يُعتبر مستودع الطاقة؛ والواقع، إذا كان تحوّل اختيار موضوع غلمي إلى ضرب من تشوّه الأنا أسلوباً[83] للسيطرة على الهو، أن الثمن الواجب دفعه هو مايلي: «تفرض الأنا نفسها، إذ تتبنّى سمات الموضوع، على الهو بوصفها موضوع الحب؛ ولتعويض الخسارة التي يعانيها الهو، يقول لها: انظري، يمكنك أن تحبينني أيضاً، إنني أشبه الموضوع كثيراً»[84].

(82)- .XIII،G.W، ص.257 .XIX،S.E، ص29؛ الترجمة الفرنسية ص18 .

(83)- أستخدم لفظ méthode «أسلوب» بالمعنى الذي استخدمه فرويد في الفصل الثالث عندما يكتب: «يمكننا القول، من وجهة نظر أخرى، إن هذا النقل من اختيار موضوع جنسي إلى تعديل الأنا هو أسلوب أيضاً يمكن للأنا أن تراقب به الهو وتعمّق علاقاتها به، لقاء، في الحقيقة، تسوية مع كل ماتحسّ به» .XIII،G.W، ص258 .XIX،S.E، ص30؛ الترجمة الفرنسية ص184-5 .

(84)- المصدر السابق.

إننا مستعدون للتعميم الذي يسود المشكل من الآن فصاعداً: «تحوّل ليبيدو الموضوع إلى ليبيدو نرجسي، نشهده، هنا، ينطوي بالتأكيد على هجر الأهداف محض الجنسية ، على ضرب من نزع الصفة الجنسية، وبالتالي على ضرب من التصعيد. فالمسألة بهذا الصدد، تطرح نفسها وتستأهل مناقشة مفصّلة، لمعرفة ما إذا كان الأسلوب العام للتصعيد يكمن هنا، ماإذا كان كل تصعيد لايحدث بواسطة الأنا، التي تبدأ بتغيير الليبيدو الجنسي، ليبيدو الموضوع، إلى ليبيدو نرجسي، لتقترح عليه بالتالي، عند الاقتضاء، هدفاً مختلفاً!»[85] .

ونحن نفهم الآن، كلما طُرح الفَرَض الرئيسي – الذي لاتسويغ له إلا في قدرته على أن يُفهم– التعاقب التالي: التصعيد (من حيث الهدف)، التوحّد (من حيث الأسلوب)، النكوص إلى النرجسية (من حيث اقتصاد التوظيفات).

فلنطبّق التخطيطية على الوضع الأوديبي؛ يتّخذ التوحّد معنى مشخّصاً، تاريخياً: معنى التوحّد «بالأب، أب ماقبل التاريخ الشخصي»[86].

إلى أي حد ينجح فرويد في أن يُدخل التوحّد بالأب في التخطيطية النظرية للتوحّد بفعل الهجر لتوظيف الموضوع؟

ويجد فرويد نفسه مجدّداً، منذ البداية، يواجه صعوبة صيغت في علم النفس الجماعي و«تحليل الأنا»، أي أن التوحّد الناجم عن توظيف الموضوع يسبقه توحّد «مباشر، دون واسطة، أبكر من أي توظيف للموضوع»[87]. أضف إلى ذلك أن هذا التوحّد السابق هو الذي يشرح ثنائية المشاعر في الحب والكره إزاء العلاقة بالأب. فالأب هو الحاجز على درب الأم والنموذج الواجب تقليده معاً. وإذا لم نجعل التوحّد على هذا النحو مزدوجاً، فإن اقتصاد عقدة أوديب يكون غير مفهوم. وليس التوحّد في الواقع، وفق تخطيطية التوحّد بفعل هجر الموضوع، توحّداً بالأب، ولكننا ينبغي أن نتوقّع توحّداً بالأم؛ فالأم هي الموضوع الذي يهجره الصبي الصغير؛ إنه بها إنما ينبغي أن يتوحّد إذن. ويعترف فرويد بذلك: لاتبدو الوقائع متوافقة مع النظرية؛ولهذا السبب لايمكننا أن نلتقي مانسمّيه «عقدة أوديب الكاملة»، إلا إذا جعلنا التوحّد مزدوجاً، أي إلا إذا أدخلنا، في النزاع نفسه، مواجهة ضرب من اختيار الموضوع وتوحّداً سابقاً على كل اختيار للموضوع، بحيث أن التوحّد بالأب يبدو هو نفسه توحّداً مزدوجا سلبياً بفعل المنافسة، وإيجابياً بفعل المحاكاة؛ ونقول أخيراً إنه ينبغي أيضاً إدخال الثنائية الجنسية، موضوع بحث يرجع إلى زمن الصداقة مع فليس[88]،

(85)- .XIII،G.W، ص258، .XIX،S.E، ص30؛ الترجمة الفرنسية ص154-5 .

(86)- .XIII،G.W، ص259، .XIX،S.E، ص. 31؛ الترجمة الفرنسية ص185-5 .

(87) – المصدر السابق.

(88) رسالة 113: «أتعوّد أيضاً على أن أعتبر كل فعل جنسي حَدَثاً ينطوي على أربعة أشخاص» ولادة التحليل النفسي، ص257 .

إن لم يكن قد اقتبسه بكل بساطة منه؛ وتقتضي الثنائية الجنسية أن نجعل مرة ثانية كل علاقة من هذه العلاقات مزدوجة، وفق كون الصبيّ يسلك سلوك الصبي أو سلوك البنت، فيكوّن ذلك أربعة ميول» تولّد توحّدين، توحداً بالأب، وتوحداً بالأم، وكل منهما سلبي وإيجابي معاً.

هل نجحنا في جعل نشوء الأنا العليا يتزامن مع توحّد بفعل هجر الموضوع؟ يبدو ذلك للوهلة الأولى؛ والنص التالي، الذي يؤكده فرويد نفسه، يظهر أنه يكرّس نجاح التفسير: «يبدو أن الفائدة الأعم للطور الجنسي الذي تسوده عقدة أوديب هي على وجه الضبط تكوين راسب في الأنا، كامن في هذين التوحّدين، المتّحدين على نحو من الأنحاء أحدهما بالآخر؛ وينهض هذا التعديل في الأنا بأعباء مكان على حدة؛ إنه يعارض المحتويات الأخرى في الأنا، بصفة مثال الأنا، أو الأنا العليا»[89]. وهذا الراسب لتوظيفات الموضوعات المهجورة ، التي بها يصبح اختيار الموضوع ضرباً من تعديل الأنا، لايمر دون أن يذكّر بالكدَر الذاتي لدى كانْت، فالأنا تتكدّر هي نفسها بفعل اختياراتها الخاصة للموضوعات التي تصبح ضروباً من التخلّي. وهذا التعديل في الأنا هو، في وقت واحد، خسارة للهو- «الهو» يرخي قبضته، ويقلع عن موضوعاته حتى تتكوّن الأنا- وتوسيع له، لأنه (الهو) لايمكنه أن يتبنّى هذا التكوين الجديد إلا إذا فرض على نفسه حب الموضوع المفقود كما كان يحبه فيما مضى. فـ«تفرّع (الأنا العليا) انطلاقاً من توظيفات الهو الأولى للموضوعات، وبالتالي انطلاقاً من عقدة أوديب، ... يضع الأنا العليا في علاقة مع مكتسبات الهو المنتمية إلى تطوّر النوع، ويجعل منها تجسيداً جديداً لتكوينات الأنا، تكويناتها السابقة التي ألقت راسبها في الهو. وهكذا تظلّ الأنا العليا، على نحو دائم، في اتصال وثيق مع الهو ويمكنها أن تتصرّف وكأنها ممثّلة لدى الأنا. إنها تغوص بعمق في الهو، ولهذا السبب تكون أكثر بعداً عن الوعي من الأنا»[90]، فكل العناصر التي لا تزال مشتّتة تتجمّع على هذا النحو: التوحّد بالشبيه، تعديل في الأنا بفعل الموضوع المهجور، تكبير النرجسية الأولية بنرجسية ثانوية.

ومهما كانت هذه التخطيطية معقّدة، فإنها لاتزال بعيدة عن أن تلبّي مقتضيات المشكل: بالإضافة إلى أنها لم تمسّ التمييز بين التوحّد بالشبيه والعلاقة بالموضوع (أو التوحّد أيضاً بوصفه رغبة في التشبه والتوحد بوصفه رغبة في الملك). و يطرح التوحّد الثانوي مشكلات كثيرة: كيف يمكن أن يسلك راسب» توحّدٍ سلوك معارضة الأنا؟ كيف يمكن أن تتفرّغ الأنا العليا في آن معاً من الهو وتعارضه وتعارض أولى

(89)- .XIII،G.W، ص262. .XIX،S.E، ص34؛ الترجمة الفرنسية ص189

(90)- .XIII،G.W، ص278. .XIX،S.E، ص48-9؛ الترجمة الفرنسية ص206 .

اختياراته الموضوع؟ ينبغي لنا أن نُدخل تعقيداً آخر، تعقيد «التكوين الارتكاسي»؛ وهذه السيرورة تعود إلى نصّ المحاولات الثلاث في الجنسية، وكان فرويد قد استأنفها، في محاولة في النرجسية، ضدّ أدلر، سعياً إلى أن يتجنّب اللجوء إلى مفهوميه الاحتجاج الرجولي والتعويض المغالي؛ ووظيفة هذه السيرورة تكمن في أن تشرح العلاقة المزدوجة للأنا العليا بعقدة أوديب: إنها مشتقة منها بفعل اقتباس الطاقة وترتدّ ضدها؛ فالأنا العليا وريثة عقدة أوديب إذن بالمعنى المزدوج أي أنها ناشئة منها وتقمعها؛ وهذا المعنى المزدوج هو الذي يعنيه مصطلح «انحسار» العقدة الأوديبية: يدلّ الانحسار على استنفاد تنظيم هَرِم لليبيدو «المرحلة القضيبية»، ولكنه يدلّ أيضاً على تقويض توظيفٍ للموضوع، وهدمه وتدميره[91]. وكان فرويد إنما سيق إلى أن يؤكد السمة العدوانية القصاصية للوجه الأبوي، الذي تتوحّد به الأنا، ليشرح هذا «التكوين الارتكاسي».

وكان على فرويد، بعد انقضاء سنة على كتاب الأنا والهو، أن يخصّص مقالاً كاملاً لـ انحسار عقدة أوديب[92] يؤكد فيه وظيفة هذا الراسب القمعية، «راسب التوحّد». ومن المؤكد أن عقدة أوديب محكوم عليها بموت طبيعي: إنها تنتمي إلى تنظيم لليبيدو محكوم عليه أول الأمر بـ«خيبة الأمل» (لن يكون للصبيّ طفل من أمه والبنت ينبذها الأب بوصفها عشيقته)، ثم بـ«تجاوز وفق مايقتضيه النظام»، فتنطفىء العقدة الأوديبية من وجهة النظر هذه، لأن التنظيم الليبيدي الذي يناسبها أصبح متجاوَزاً. ولكن التهديد بالخصاء هو الذي يسرّع تقويض التنظيم القضيبي نفسه، وهذا التهديد تسبقه وتهيّئه كل تجارب الانفصال الأخرى؛ ويمكن أن يكون هذا التهديد قد نُطق به قبل المرحلة القضيبية، ولكنه لاينتج مفعوله المؤجّل إلا في الزمن الذي تمنحه خلاله النظرية الطفلية، الخاصة بفقدان البنت عضو الذكر لديها، دعماً شبه أمبريقي.

ويحسّن فرويد تفسيره في عدة أمور إذ يُبرز على هذا النحو تلك السمة العدوانية والقصاصية التي يتصف بها الردّ الأبوي. فهو، من جهة، يربط بالنرجسية هجر التوظيف الليبيدي للموضوع الأبوي ربطاً أكثر متانة؛ والواقع أن أنا الطفل إنما «تنصرف» عن عقدة أوديب لتنقذ نرجسيتها. وعلى هذا النحو إنما «يُهجَر» هذا التوظيف للموضوع و«يُستعاض عنه» بالتوحّد. وإذ يربط فرويد بالنرجسية على هذا النحو هجر الموضوع، فإنه يعزّز موضوع بحثه: «مثال الأنا... هو التعبير عن

(91)- «منذ أن يحدث تقويض عقدة أوديب، ينبغي لتوظيف الأم بوصفها الموضوع أن يُهجَر» .XIII،G.W، ص260. .XIX،S.E، ص32؛ الترجمة الفرنسية ص187 .

(92)- .XIII،G.W، ص393-402. .XIX،S.E، ص173-9؛ الترجمة الفرنسية في مجلة التحليل النفسي، 1937، رقم 3، ص394-9.

الدوافع الأكثر قوّة، وعن تقلّبات الهو الليبيدية الأكثر أهمية. ومن جهة أخرى، يفهم المرء على نحو أفضل أن الأنا العليا تعارض باقي الأنا، لأنها «تقتبس» قسوة الأب وتـخلّد تحريم غشيان المحارم داخل الأنا؛ بل يمكننا القول إن مصلحة النرجسية وصوت الأنا العليا يتّفقان في هذه النقطة، لأن تهديد الأنا العليا «يؤمّن» الأنا من عودة التوظيف الليبيدي للموضوع. ويتيح هذا «التقويض» أخيرا أن نقرّب، إلى حدّ معيّن، التصعيد والكبت اللذين كانت النصوص السابقة تجعلهما متقابلين؛ فالتقويض، من جهة، نوع من نزع الصفة الجنسية، إنه يستجيب إذن لتعريف التصعيد (تغيير، كما نعلم، للهدف وليس فقط للموضوع)؛ والدافع «مكفوف فيما يخصّ الهدف»؛ إنه يتحوّل إلى اندفاع حنان؛ وعندئذ تبدأ مرحلة الكمون؛ فإذا عمّمنا هذه العلاقات الاقتصادية المكتشفة بفعل تقويض الأوديب، فإن بوسعنا أن نقول إن «نزع الصفة الجنسية والتصعيد يحدثان كلما تحوّل الليبيدو إلى توحّد»؛ وليس ثمة، من جهة ثانية، سبب لرفض مفاده أن يكون الكبت عنوان هذه العملية، عملية الأنا التي «تنصرف» عن عقدة أوديب، مع أن ضروب الكبت اللاحقة تصدر عن الأنا العليا التي تكون وظيفة هذا الكبت أن تنصّبها مرجعاً. وينبغي القول مع ذلك أن هذا الكبت» الناجح على نحو من الأنحاء، لايتميز، في عقدة أوديب السوية، من التصعيد، لأن التصعيد «يدّمر» و«يلغي» العقدة[93].

فهل بلغنا الهدف؟ وهل نحن جعلنا السلطة «الخارجية» تظهر من الناحية الواقعية كأنها فارق «داخلي»؟

لايترك الفصلان الأخيران «الرابع» و«الخامس» في الأنا والهو، مجالاً لأي شك في قصور النتائج المكتسبة. فالتوحّد لايمكنه وحده أن يحمل عبء اقتصاديّ الأنا العليا. ولاينبغي تعزيز الفارق، الحادث في الهو بمعارضة أو «تكوين ارتكاسي» فحسب، بل ينبغي إدخال عامل من عوامل السلبية، المقتبسة من مصدر دافعي آخر لم نتكلم عليه إطلاقاً حتى الآن ويسمّيه فرويد باسم «دافع الموت». وينبغي أن نعترف منذئذ أن ضرباً من اقتصاديّ الأنا العليا لا يتطلّب فحسب إعادة النظر في موقعية الجهاز النفسي الأولى ونوعاً جديداً من تمايز الليبيدو، ولكنه يتطلّب أيضاً إعادة نظر في نظرية الدوافع، حتى على مستوى أسسها. فنحن نوقف هذا النشوء الاقتصادي للأنا العليا عند هذه العتبة حيث ينبغي أن يتابع كتاب ماوراء مبدأ اللذة ماورد في كتاب الأنا والهو؛ ونكتفي بأن نجمل هذا الاقتران لنقدّم فكرة للدرب الذي

(93)- أغفلت أن أعرض مناقشة العقدة الأوديبية الأنثوية التي يعود إليها فرويد باستمرار، في الأنا والهو، الفصل الثالث؛ وفي نهاية المحاولة في انحسار العقدة الأوديبية؛ في تمييز الجنسين التشريحي (1925)؛ في الجنسية الأنثوية لعام 1931؛ في المحاضرة الثالثة والثلاثين من المحاضرات الجديدة (الخامسة في الترجمة الفرنسية).

يظلّ سلوكه واجباً: إننا نسلّم أن هذا الدافع، دافع الموت، يمكنه أن يعمل إما بـ«تداخل» مع الإيروس، وإما في حالة من «زوال التداخل»[94]. وستكون المكوّنة السادية لليبيدو مثالاً على نمط العملية الأول، والسادية، بوصفها انحرافاً، مثالاً على النمط الثاني. وسنُساق على هذا النحو إلى أن نخمّن أن النكوص إلى مرحلة جرى تجاوزها يرتكز على هذا الزوال، «زوال تداخل» الدافع. فإذا ركّبنا الآن تمايز المراجع النفسية الثلاثة– الأنا، الأنا العليا، الهو، وزوال، تداخل الدافعين– الإيروس والموت–، فإننا نلمح تعقيداً جديداً في نشوء الأنا العليا. ألا تكون قسوة الأنا العليا، التي لفتنا النظر إليها منذ مرحلة بحثنا الوصفية والعيادية، «ممثلاً» آخر لدافع الموت؟

ونحن لانزال في حالة لاتسمح لنا أن ندرك أهمية هذه الثورة التي قلبت بناء التحليل النفسي رأساً على عقب؛ فالليبيدو نفسه يكشف، في مواجهة دافع الموت، عن أبعاد جديدة ويغيّر اسمه؛ والكلام ينصبّ من الآن فصاعداً على الإيروس. فما يعنيه ذلك لمبدأ اللذة، للنرجسية؟ ثم: ماالعلاقة بين دافع الموت، «الصامت بطبيعته»[95]، وكل «مايمثّله» في الثقافة ومعاداة الثقافة؟ مالعلاقة بين السادية والمازوخية، وداخل المازوخية نفسه، بين المازوخية المعنوية، التي ستتكلم عليها المحاولة المخصّصة لـ«مبدأ المازوخية الاقتصادي»، وبين الأشكال الأخرى من المازوخية؟ ينبغي تماماً أن نعترف أن نظرية الأنا العليا تظلّ غير مكتملة مادمنا لم نفهم مكوّنتها المميتة.

(94)– مفهوما «التداخل» و«زوال التداخل» هذان لاينطبقان على وجه الدقة إلا على وضعي الحياة والموت وتوافيقهما وفق مايرد في «ماوراء مبدأ اللذة»؛ إنهما مع ذلك قاعدة في تصوّر الليبيدو، موروثة من المحاولات الثلاث في الجنسية، بوصفهما حزمة من الميول الجاهزة لأن تنفصل: انفصال السادية ماثل فيها مسبقاً على نحو بارز.

(95)– .XIII.G.W، ص275و 289. .XIX.S.E، ص46. و59، الترجمة الفرنسية ص 203 و218



الفصل الثالث

الوهم

ليس من اليسير أن نستخلص مايتصف بحصر المعنى أنه تحليل نفسي في التفسير الفرويدي للدين. إنه لأمر جوهري أن نحدّد بدقة ماهو جدير فيه أن يأخذه المؤمنون والملحدون بالحسبان على حد سواء. والواقع أن الخطر يكمن في أن المؤمنين يتجنبون أن يضعوا الدين موضع تساؤل جذري، بحجة أن فرويد يعبّر فقط عن إلحاد النزعة العلمية ولا أدريتها الخاصة؛ ولكنه يكمن أيضاً في أن الملحدين يخلطون بين التحليل النفسي وهذا الإلحاد واللا أدرية. وفرضي، فرض العمل، المعلن منذ الإشكالية، ينص على أن التحليل النفسي ينتهك المقدسات بالضرورة، بمعزل عن الإيمان أو عدم الإيمان بالتحليل النفسي، وأن هذا «التدمير» للدين ربما يكون المكافىء لإيمان تَطَهّر من كل عبادة للأصنام. والتحليل النفسي، بوصفه كذلك، لا يمكنه أن يمضي إلى ماوراء هذه الضرورة لانتهاك المقدّسات. وتنفذ هذه الضرورة إلى إمكان مزدوج: إمكان الإيمان وإمكان عدم الإيمان، ولكن القرار في اختيار أحد هذين الإمكانين لايعود إليها.

ونهجنا هنا يشبه نهجنا في تحليل السامي؛ ففي مستوى أول يقابل ماسمّيناه «مقاربات السامي الوصفية والعيادية»، سنحاول أن نحدّد مايكون من ميدان التحليل النفسي بحصر المعنى؛ فثمة مبحثان يستوقفاننا: الوهم ومراعاة الشعائر

الدينية. ونحن سندلف في «دروب التفسير التكوينية» وسنستأنف نشوء الآلهة من النقطة التي تركناها عندها في الفصل السابق، وسنحاول عندئذ أن نقيّم أهمية ضرب من تطور النوع للدين، يكون تحليلياً نفسياً بحصر المعنى. وينفتح أخيراً المبحث الاقتصادي، بالمعنى الصحيح للكلمة، لـ«عودة المكبوت»: كل التحليل النفسي للدين يُستنفد في الواقع في هذا الاكتشاف لسمته النكوصية. وستتكوّن في آن واحد دورة الاستيهام: من الحلم إلى الغواية الفنية، ومن الغواية الفنية إلى إضفاء المثال الأخلاقي، ومن السامي إلى الوهم، سنكون قد عدنا إلى نقطة انطلاقنا، إشباع الرغبة شبه الهلوسي.ولكن ذلك لن يكون على مستوى واحد، لأن الدين بوصفه وهماً لم يعد استيهاماً خاصاً، بل استيهام عام؛ وينبغي أن نُدخل الثقافة نفسها بين الحلم والوهم، ونفهم كيف يمكن أن يعمل إشباع الرغبة الوهمي على مستويين مختلفين اختلاف الحلم الخاص في ليالينا وحلم الشعوب المستثار؛ وستكون مهمّة ضرب من اقتصاديّ الثقافة أن تشرح هذه العودة إلى نقطة الانطلاق للولب الاستيهام.

1- الوهم واستراتيجية الرغبة

لم يفعل فرويد شيئاً، فيما يخص الدين، سوى أنه شرح مبحثين شرحاً مطوّلاً؛ ويتحدّد موقع هذين المبحثين فوراً في حقل المماثلة بين العصاب والحلم: الأول خاص بالممارسة ومراعاة الشعائر الدينية، والثاني خاص بالاعتقاد، أي بمنطوقات تنصبّ على الواقع؛ والثاني، الوهم، هو الذي يكوّن مجموعة المباحث الخاصة بالدين؛ولكن الأول هو الذي يشهد على النحو الأفضل على السمة التماثلية بصورة أساسية لمقاربة التحليل النفسي للدين؛ وهذا هو السبب الذي يدعونا إلى البدء به.

ويسوّغ لنا تسلسل الأحداث التاريخية أيضاً ذلك، لأن العمل الذي كرّسه فرويد للدين وتأريخه عام 1907 ينصبّ على التشابه بين الأفعال المتسلّطة والممارسات الدينية[1]. ويمكننا القول إن هذا المقال يحتوي، على شكل بذرة، كل نظرية الدين اللاحقة، مع أن موضوع الوهم لم يكن مطروحاً بعد. والمستوى الصحيح للمقارنة، ولا ينبغي أن ننسى ذلك في المناقشة اللاحقة، هو مستوى السلوك والإيماء، والمسرحة «والعنوان يورد ذلك». ومن احتفاليّ إلى احتفالي إنما تتأسّس القرابة كما في الأمس القريب بين عمل الحلم وآليات النكتة. وهذه المقاربة الأولى لايمكنها أن تتجاوز مجرّد المماثلة[2]؛ والطموح إلى البناءات الكبيرة الإتنولوجية والتاريخية، في الطوطم والتابو وفي موسى والتوحيد، سيكمن على وجه الدقّة في تشييد التشابه في

(1) -.XIII،G.W، ص129-39 (الأفعال المتسلطة والممارسات الدينية)، .XIX،S.E، ص117-127؛ الترجمة الفرنسية، في مستقبل وهم، ص157-183 .

(2)- فيليب، في فرويد والاعتقاد الديني، أكد بقوة تلك التمثيلية في وصف التحليل النفسي للدين.

الهوية. ولكن المهم هو المكوث أول الأمر على مستوى المماثلة واعتبارها ذات معنى مزدوج؛ ولا ينبغي أن يغرب عن البال أن فرويد هو أيضاً من اكتشف أن للعصاب معنى، وأن لاحتفاليّ المصاب بالوسواس معنى. فمن معنى إلى معنى إنما تعمل المقارنة إذن.ومن المشروع منذئذ، بل المنير ، أن نكشف عن العرى المتعدّدة للتشابه: عذابات الوجدان التي تلي نسياناً في الطقسيّ، -الحاجة إلى حماية سير الطقسي من كل اضطراب خارجي، -هاجس التفصيل،- الانزلاق نحو احتفالي أكثر تعقيداً على الدوام، أكثر التصاقاً بالخاصة، بل أكثر صغاراً. أضف إلى ذلك أن نظرة أولى، عبْر الاحتفالي، يمكنها أن تُلقى في صميمية «عاطفة الإثمية»: فللاحتفالي في الواقع- ويمكننا أن ندرج فيه أفعال التوبة والابتهال- قيمة وقائية في نظر عقوبة مستبقة ومرهوبة؛وهكذا تتخذ مراعاة الشعائر الدينية دلالة «إجراء دفاعي وواقٍ».

وهذه المماثلات تكون أكثر مغزى بمقدار ماتظلّ دلالاتها المتعدّدة معلّقة؛ ومن المؤكد أن الإنسان فرويد لايرتاب أبداً في أن ذلك لايستنفد معنى الإيمان؛ ولكن هذا الأمر لاينبغي له أن يوقفنا. وحتى للصيغة الشهيرة، التي ستكون لازمة كل تحليل نفسي للدين، أكثر من معنى؛ ويكتب فرويد: «عند رؤية هذه التشابهات وهذه التحليلات، يمكننا أن نجازف في اعتبار العصاب الوسواسي كأنه بديل دين، وفي وصف هذا العصاب كأنه نظام ديني خاص والدين كأنه عصاب وسواسي كلّي»[3]. نعم، هذه الصيغة تفتح بقدر ماتغلق. إنه لأمر يثير الدهشة أول الأمر أن يكون الإنسان ذا قابلية للدين والعصاب بحيث أن المماثلة بينهما يمكنها أن تكوّن محاكاة متبادلة حقيقية. وهذه المحاكاة هي التي تجعل الإنسان عصابياً من حيث كونه إنساناً دينياً ومتديّناً من حيث كونه عصابياً؛ وثمة صيغة أخرى لدى فرويد، قريبة من السابقة، تُكتشف فيها السمة الإشكالية: «العصاب الوسواسي يقدّم الكاريكاتور المأساوي المضحك لدين خاصّ»[4]. وهكذا فإن الدين إنما هو مايمكنه أن يرتسم ارتساماً كاريكاتورياً في احتفاليّ عصابي: هل الأمر على هذا النحو، بمقتضى قصده العميق أو على مسار تقهقره ونكوصه عندما يبدأ في أن يفقد معنى رمزيّه الخاص؟ كيف لهذا النسيان للمعنى، في مراعاة الشعائر الدينية، أن ينتمي إلى جوهر الدين؟ أينتمي إلى ديالكتيك أكثر أساسية أيضاً سيكون ديالكتيك للدين والإيمان؟ ذلكم ماينبغي أن يظلّ معلّقاً، حتى ولو أن الأمر ليس موضع مناقشة بالنسبة لفرويد.

وثمة شيء واحد أثار قلق فرويد: الفارق بين السمة الخاصة لـ«دين العصابي»

(3)- الأفعال المتسلّطة والممارسات الدينية، .VII،G.W، ص138-9. .IX،S.E، ص126-7؛ الترجمة الفرنسية ص181 .
(4)- المصدر السابق .VII،G.W، ص. 132. .IX،S.E، ص119؛ الترجمة الفرنسية ص164.

والسمة الكلية لـ«عصاب الإنسان المتديّن». وستكون وظيفة تطور النوع ألا تدعم المماثلة بالهوية فحسب، بل أن تشرح هذا الفارق على مستوى المحتويات الظاهرة.

والمبحث العيادي الثاني للتحليل النفسي للدين، لدى فرويد، هو مبحث الوهم. ومن الصعب أن نميّز، أكثر أيضاً مما هو الأمر عليه مع المبحث الأول، ذلك الإسهام النوعي للتحليل النفسي من قناعات فرويد الخاصة. وهذا أمرضروري مع ذلك، لأن في هذا إنما تتميّز إشكالية الدين من إشكالية السامي.

ومن المؤكد أن للأخلاق والدين لدى فرويد جذعاً مشتركاً، العقدة الأبوية ذات الأصل الأوديبي. وبهذا المعنى تكون نظرية الوهم عنوان زاوية في نظرية المُثل وتكوّن مايمكننا أن نسمّيه خياليّ الأنا العليا؛ إنها مرحلة التنسيق المرتبطة بمرحلة التحريم. ولكن التشعّب انطلاقاً من الجذع الأوديبي للفرع الأخلاقي والفرع الديني يتحكم في التمييز بين السيرورتين: سيرورة اجيتاف المثال وسيرورة إسقاط القوة الكلية التي ستكون في قلب الشرح التكويني على الفور. فمن المهمّ إذن أن ندرك معنى هذا التمييز على المستوى الوصفي والعيادي. وثمة في الواقع إشكاليتان متميّزتان، إشكالية المثال وإشكالية الوهم. ويمثّل المثال استدخال السلطة على النمط اللاشخصي لصيغة الأمر؛ وسقطت القرينة الوجودية لمصدر السلطة؛ وكانت قرينة صيغة الأمر قد احتُفظ بها، واستُثنيت الصيغة الدلالية. ومايكوّن الآن مشكلاً، مع المعتقد الديني الذي يُعتبر وهماً، إنما هو هذا الوضع في الواقع، وضع وجوه شبيهة بالأب.

ولا أجهل أن إشكالية الوهم هذه ليست، في جزء كبير منها، خاصة بالتحليل النفسي. وليس ثمة صعوبة في أن نكتشف في صيغ فرويد صدى عقلانية ونزعة علمية هما سمة عصره ووسطه؛ فكل لغة لاتخبر، وفق هذه العقلانية، عن وقائع تكون خالية من المعنى؛ وعدم التوافق بين العقيدة الدينية والفكر العلمي يحكم حكماً قطعياً بإدانة الدين: «ليس ثمة استئناف لحكم العقل»، يقول مستقبل وهم[5].

ويعترف فرويد بذلك؛ ودعوى الدين هذه، موضع التحقيق مع كثير من القسوة، ليس فيها شيء من التحليلي[6]. وهناك مع ذلك مشكل تحليلي، بحصر المعنى، مشكل الوهم؛ إنه ذو علاقة بقراءة شيفرة رموز العلاقات الخفية بين الاعتقاد

(5)- مستقبل وهم (1927)، .XIV،G.W، ص325 -380. .XXI،S.E، ص5-56 الترجمة الفرنسية، دونويل وستيل. «العمل العلمي هو الدرب الوحيد في رأينا، الذي يمكنه أن يقود إلى معرفة الواقع الخارجي.. فالجهل هو الجهل: ليس ثمة أي حق في الاعتقاد بأي شيء مشتق منه» .XIV،G.W، ص345. .XXI،S.E، ص31-32؛ الترجمة الفرنسية ص85-6 .

(6)- «أضفت فقط بعضاً من الأساس السيكولوجي إلى نقد أسلافي الكبار... وأي شيء قلته ضدّ قيمة حقيقة الدين لم يكن بحاجة إلى عون التحليل النفسي؛ ذلك ماكان قد قاله آخرون قبل أن يوجد التحليل النفسي بزمن.. وإذا كان بوسعنا أن نجد دليلاً ضد حقيقة الدين ونحن نطبق طريقة التحليل النفسي، فمن سوء حظ الدين (العبارة واردة بالفرنسية في نص فرويد)؛ ولكن للمدافعين عن الدين حق متكافىء في أن يستخدموا التحليل النفسي ليثمّنوا تلك الأهمية الوجدانية للمذاهب الدينية بقيمتها» .XIV،G.W، ص. 358 و360. .S.E، XXI، ص35و37؛ الترجمة الفرنسية ، ص95و100 .

والرغبة؛ وللنقد التحليلي للدين موضوع خاص وهو إستراتيجية الرغبة، المستترة في القضية التقريرية الدينية بالمعنى الصحيح للعبارة.

وهنا إنما يبين مشكلنا الثاني، مراعاة الشعائر الدينية، أنه ذو نسيج تماثلي كالأول. وليس ماينتمي بصورة خاصة إلى الوهم هو مايجعله شبيهاً بالخطأ، بالمعنى الإبستيمولوجي للكلمة، بل مايقرّبه من الاستيهامات الأخرى ويدرجه في علم الدلالة للرغبة. وهذا البعد التحليلي بحصر المعنى للوهم حدّده فرويد تحديداً على وجه الدقة الكبيرة في نهاية الفصل الخامس من مستقبل وهم: «مايميّز الوهم أنه مشتقّ من غرائز الإنسان... ونحن نسمّي اعتقاداً أنه وهم عندما يكون إنجاز الرغبة عاملاً سائداً من عوامل دافعيته، في حين أننا لانأخذ بالحسبان علاقته بالواقع، شأنه تماما شأن الوهم الذي يرفض الواقعي أن يؤكده»[7]. فهذا التواطؤ بين تحديد محتوى الرغبة وتعذّر التحقّق يكوّن الوهم. والفارق بين الوهم والهذيان لم يعد عندئذ سوى فارق في الدرجة: النزاع مع الواقع مستتر في الوهم، ومكشوف في الهذيان؛ فبعض المعتقدات الدينية، يلاحظ فرويد، هاذية بهذا المعنى.

وثمة بنية تماثلية ثانية تنكشف على النحو التالي: على غرار ماكانت مراعاة الشعائر الدينية تذكّر باحتفاليّ الوسواس، يحيل الاعتقاد الذي تحرّكه الرغبة إلى إنجاز هذه الرغبة الذي يكون الحلم نمطه. ويقول كتاب مستقبل وهم ذلك بقوة : «هنا أيضاً، كما في الحياة الحلمية، تجد الرغبة منفعتها»[8]. ويعبّر الوهم عن نقطة تقهقر الاستيهام إلى تعبيره الأوّلي.

وعلاقة الدين بالرغبة والخشية مبحث قديم بالتأكيد: ماهو خاصّ بالتحليل النفسي إنما يكمن في أن يقرأ شيفرة هذه العلاقة بوصفها علاقة مستترة ويُرجع هذه القراءة إلى ضرب من اقتصاديّ الرغبة. فالمشروع ليس مشروعاً فحسب، بل ضروري؛ ولايسلك التحليل النفسي في ذلك سلوك ضرب من المذهب العقلاني، إنه يؤدّي وظيفته الخاصة. وتظل المسألة مطروحة على كل فرد لمعرفة ماإذا كان تدمير الأصنام نهائياً. وليس لهذه المسألة علاقة بالتحليل النفسي. وقيل إن فرويد لايتكلم على الإله، بل على إله الناس وآلهتهم[9]. فليس موضع الاتهام حقيقة الناس. بل وظيفة التصوّرات الدينية في ميزان التخلّيات والإشباعات التي يحاول الإنسان أن يجعل بها حياته القاسية أمراً يمكنه أن يحتمله.

(7)- .XIV،G.W، ص. 353-4. .S.E، XXI، ص31؛ الترجمة الفرنسية ، ص. 82-84 .
(8) - .XIV،G.W، ص. 338. .S.E، XXI، 17؛ الترجمة الفرنسية ، ص. 45 .
(9)- لودفيغ ماركوز، سيغموند فرويد، الموسوعة الألمانية، 1956. ص63 .

ومابنبغي الآن فهمه، إنما هو لماذا يتطلّب اقتصاديّ الوهم، أكثر مما يتطلّب اقتصاديّ الأنا العليا أيضاً، تلك المرحلة الوسطى لنمط تكويني ولنمط تطوّر النوع على نحو أكثر دقة. إننا لفتنا النظر سابقاً إلى الفارق بين الدين الخاص للعصابي والعصاب الكلي للدين؛ والحال أن علم النفس الفردي لا يتيح لنا أيضاً أن نشرح فارقاً آخر؛ فثمة هوّة معنى تفصل استيهاماً حلمياً- ولْنقلْ حلم الرهاب من الحيوانات لدى هانْس الصغير- عن وجه الآلهة الواسع الأرجاء؛ ولايكفي الأوديب الفردي في ذلك. ولابدّ من أوديب النوع. ولابدّ من زمن التاريخ وطفولة الإنسانية الطويلة لشرح قوة الظاهرة الدينية وجلالها وقدسيتها، أي، في لغة كتاب موسى والتوحيد[10]، «السمة الوسواسية الخاصة بالظاهرة الدينية»[11].

ولهذا السبب لايحتفظ المبحث نفسه، من عام 1907, إلى عام 1939, بالمعامل الإبستيمولوجي نفسه؛ إنه، عام 1907, مماثلة يظلّ معناها النهائي غير محدّد؛ ويزعم فرويد، عام 1939, أنه هوية جرى البرهان عليها من الناحية التاريخية. فكل البحوث الإتنولوجية والتاريخية التي تفصل بين النصّين ليس لها سوى هدف واحد: أن تتحوّل المماثلة المزدوجة للدين مع العصاب، من جهة، ومع إنجاز الرغبة الحلمي من جهة ثانية، إلى هوية.

2- المرحلة التكوينية للشرح: الطوطمية والتوحيد

يختلف نشوء الدين عن نشوء التحريم في أنه نشوء تقرير يتناول الواقع، وليس فقط نشوء مؤسّسة نفسية. ولهذا السبب يحتلّ مفهوم الإسقاط فيه ذلك المكان الذي يحتلّه مفهوم الاجتياف في نشوء الأنا العليا؛ إنه السبب الذي من أجله أيضاً ينبغي أن نعود إلى ماوراء الطوطمية نفسها لنكتشف النقطة الأولية لهذه السيرورة للإسقاط.

يطبّق فرويد على تاريخ الأديان، في الفصل الثاني من الطوطم والتابو، ضرباً من شبكة قراءة تذكّر بالضرورة بقانون الحالات الثلاث لدى أوغست كونت: «إذا صدّقنا المؤلفين، ربما عرفت الإنسانية، في مجرى الأزمنة، على التوالي ثلاثة {...} نُظُم فكرية، ثلاثة بناءات كبيرة للعالم: التصور الإحيائي «الأسطوري»، التصور الديني، والتصور العلمي»[12]. لماذا هذه المراحل الثلاث؟ ليس ثمة شك في أن اختيار

(10)- موسى والتوحيد، .XVI،G.W، ص. 101-246، .S.E، XXIII، ص7-137؛ الترجمة الفرنسية ، غاليمار، مجموعة «المحاولات». ظهر الجزء الأول والثاني قبل الحرب العالمية الثانية في مجلة الصورة الذهنية المثالية (1937)، وظهر الجزء الثالث في لندن عام 1939 .

(11)- .XVI،G.W، ص. 208-99، .S.E، XXIII، ص101 ؛ الترجمة الفرنسية ، ص155 .

(12)- الطوطم والتابو، .IX،G.W، ص. 96، .S.E، XIII، ص77 ؛ الترجمة الفرنسية ص109 .

هذا التعاقب التاريخي تقوده، منذ البداية، اعتبارات التحليل النفسي؛ وهذه الحالات الثلاث تقابل في الواقع ثلاث فترات نموذجية في تاريخ الرغبة: النرجسية- اختيار الموضوع- مبدأ الواقع.

وتدخّلُ التحليل النفسي، منذ اصطفاء المواد الإتنولوجية، هو على قدر من الظهور بحيث أن فرويد مرغم، ليؤسّس التطابق بين تاريخ الدين وتاريخ الرغبة في مستواه الأول، على أن يُضفي الامتياز على طور قبل إحيائي يُسمّى animatisme ، حيث لايزال أي اعتقاد صريح بالأرواح غير متميّز، وبالتالي لاوجود لأي إسقاط في وجوه متعالية. ويعتبر فرويد أن الحامل الإتنولوجي رقيق؛ ولكن هذه المرحلة تتيح له أن يؤمّن التطابق بين المجموعتين: «تصوّر الإنسانية الأول للعالم، يكتب فرويد بجرأة، نظرية سيكولوجية»[13]. وحتى يُمنح هذا التقرير شيئاً من الثقة، ينبغي التسليم أن هذا التصوّر الأول للعالم هو الذي لايزال يظهر في السحر؛ ويطرح فرويد أن «السحر يكوّن الجزء الأكثر بدائية وأهمية من التقنية الإحيائية»[14]؛ والحال أن السحر تقنية الرغبة. وتبيّن هذه التقنية، التي اقتُبس وصفها الرئيس من فرازَرْ، بياناً واضحاً في ظل الشكل المزدوج للسحر المحاكاتي والسحر المعدي، ماكان تفسير الأحلام ونظرية العصاب الوسواسي قد أتاحا تسميته باسم «القوة الكلية للأفكار» أو «التقدير المغالي للسيرورة النفسية»: «الخلاصة أن بوسعنا أن نقول: إن المبدأ الذي يحكم السحر، وتقنية نمط التفكير الإحيائي، هو مبدأ القوة الكلية للأفكار»[15]. وهذه التقنية، وقد فهمنا ذلك، هي الشاهد المتأخر على السيرورة الأولية التي كان فرويد قد سلّم بها فقط في الفصل السابع من تفسير الأحلام. وهنا إنما تتداخل الرغبة مع الواقع: فالإشباع الهلوسي للرغبة يعبّر عن تعدّي الرغبة البدائي على الواقع، والمعنى الحقيقي للواقع سيكون مكتسباً بالانتصار على هذه الفعالية المزيّفة للرغبة.

ولاتمضي هذه الموازاة دون صعوبات: العلاقة بين النرجسية والقوة الكلية للأفكار ليست مقنعة جداً؛ فثمة تماماً مغالاة في تقدير قيمة الأنا في النرجسية، ولكن لاوجود لمغالاة في تقدير فعّاليتها بحصر المعنى؛ إن العمل السحري، من جهته، علاقة بالعالم أكثر مما هو علاقة بالذات؛ ولانرى، في اتجاه معاكس،أي سمات للعمل السحري يسوّغ التأكيد أن «التفكير لدى البدائي تفكير أُضفيت عليه الصفة الجنسية بقوة أيضاً، ومن هنا منشأ الاعتقاد بالقوة الكلية للأفكار»[16]. ومايبدو لي،

(13)- المصدر السابق.
(14)- .IX،G.W، ص97 ، .S.E، XIII، ص78؛ الترجمة الفرنسية ص111 .
(15)- .IX،G.W، ص106 ، .S.E، XIII، ص85؛ الترجمة الفرنسية ص120 .
(16)- .IX،G.W، ص109، .S.E، XIII، ص90؛ الترجمة الفرنسية ص126-7

على العكس، قوياً جداً في الحدس الأولي لدى فرويد، إنما هو أنه أدرك أن الإشكالية الدينية الأولى هي إشكالية القوة الكلية، وكان من الطبيعي أن يبحث تحليل نفسي للدين عن مكافيء هذه الإشكالية في نظام للرغبة.

وما إن تُقبل مجموعة المتكافئات- قبل الإحيائية، القوة الكلية للفكر، النرجسية- التي تقدّم أساس النظرية الأول، حتى يصبح قانون النمو واضحاً: إنه يكمن على نحو أساسي في انزياح هذه القوة الكلية التي تنتمي إلى الرغبة أول الأمر: إن أرواح الإحيائية بحصر المعنى، وآلهة الدين، والضرورة العارية وفق رؤية العالم العلمية، تؤرّف تاريخاً آخر، تاريخ الليبيدو، الذي يرتفع من النرجسية نحو مرحلة إضفاء الصفة الموضوعية، التي تتميّز بالتثبّت على الأبوين، حتى يتحقّق في النضج التناسلي حيث يكون اختيار الموضوع تابعاً للأعراف ومقتضيات الواقع [17]. وتتيح هذه الموازاة اعتبار تاريخ الدين تاريخ تنازل أو تخلّ عن القوة الكلية؛ وهذا التاريخ يسم، بهذا المعنى، مسيرة الأنانكة، مسيرة الضرورة المتعارضة مع النرجسية الإنسانية. ولكن لماذا لايكون هذا الهجر تخلياً لمصلحة الطبيعة، لفائدة الواقع؟

وهنا إنما ينبغي إدخال آلية جديدة هي آلية الإسقاط [18]، التي يقدّم الذهان الهذائي (بارانويا) نموذجها. ولايمنحنا فرويد هنا نظرية للإسقاط كلية، إنه يتناول هذه النظرية حين يقدم حلاً اقتصادياً لنزاع ثنائي المشاعر شبيه بالنزاع الذي

---

(17) المصدر المذكور السابق.

(18)- .IX،G.W، ص113-15 ، .S.E، XIII، ص92-94؛ الترجمة الفرنسية ص129-132. أعدّ فرويد، في القسم الثالث من حالة شريبر، نظرية الإسقاط. (انظر ملاحظات تحليلية نفسية على السرد الخاص بسيرة ذاتية لحالة ذهان هذائي (خَبَل ذهان هذائي) (1911)، G.W، XIII، ص294-316. S.E، XII، ص58-79 ؛ الترجمة الفرنسية، في، خمسة تحليلات نفسية، ص304-321. يمثّل هذا النص إسهامه الأهم في دراسة الإسقاط، والإسقاط في مبحث ديني على وجه أنقّ. ولكن وظيفة الإسقاط أفضل وضوحاً، في التخطيطية المقترحة هنا لنشوء الذهان الهذائي، من آليته التي تظلّ لغزية بالنسبة لفرويد. فوظيفته واضحة في الواقع: فإذا سلّمنا أن النواة الأولية في حالة شريبر اندفاع جنسي مثلي موجّه إلى الأب، وبالتحويل، إلى الطبيب المعالج، فإن الآليتين الرئيستين المستخدمتين هما «الإرتداد إلى الضدّ» الذي يحوّل موضوع الحب إلى موضوع كره ويبادل بالاندفاع الجنسي المثلي هذيان الاضطهاد الجنسي (استيهام الخصاء)، و«الإسقاط» الذي يكمن في أن يستبدل بفليشسيغ «الطبيب» «الوجه الأسمى للإله» (الترجمة الفرنسية ص295). والوظيفة الاقتصادية لهذا الاستبدال واضحة: «العدالة الإلهية» التي يولّدها هذا الوجه تحوّل استيهام الخصاء إلى استيهام التأنّث وتجعل الفرد ذاته فانياً باللذة: هكذا: يكون العوض الذي تناله الأنا هذيان العظمة» في حين أن استيهام الرغبة الأنثوية يبين ويصبح مقبولاً» (مصدر مذكور سابقاً ص296). فوظيفة الإسقاط إذن وظيفة مصالحة: «إرتقاء فليشسيغ» إلى رتبة الإله يتيح له أن «يتصالح مع الاضطهاد»، وأن يقبل استيهام الرغبة التي كان مفروضاً أن تُكبت «المصدر السابق». ولكن آلية الإسقاط أكثر غموضاً على نحو فريد من دورها: انتماء فليشسيغ «والإله الشريبري» إلى مجموعة واحدة يفترض توحّداً يليه انقسام ينفصل بواسطته المضطهِد إلى شخصين، الله وفليشسيغ (دون أن نحسب الانقسامات الثنائية للوجوه الإلهية نفسها)! «إن مثل هذا الانقسام يميّز ذهانات الذهان الهذائي تمام التمييز. فهذه الذهانات تقسم في حين أن الهستريا تكثّف. أو نقول بالحري إن هذه الذهانات تحلّل مجدّداً إلى عناصرها تكثيفات وتوحّدات متحقّقة في الخيال اللاشعوري» (ص297). والحال أن تتمّة الدراسة لاتتيح توضيح هذه الآلية. والفصل الثالث ينعشه شاغل مختلف: وضع مبحث الأسباب الجنسي للذهان الهذائي؛ فينبغي إذن تعرية المكوّنة الفلمية للعوامل الاجتماعية (الإذلال الاجتماعي، إلخ)، وربط هذه المكوّنة بالمرحلة النرجسية لاختيار الموضوع والكشف على هذا النحو عن «القضية» التي «يكذبها» هذيان «الاضطهاد». وهذه «القضية» الأولية هي مايلي: «أنا (الإنسان) أحبه(الإنسان)؛ ففي الاضطهاد تنعكس القضية إلى «لاأحبه ، أكرهه»، -إنها قضية واحدة من ثلاثة أو أربعة حلول ممكنة يمكن بها تكذيب القضية الأوّلية. ويضع فرويد الاضطهاد على هذا النحو، بمهارة رائعة، في عداد الأنماط الأخرى من تناقض القضية الأوّلية: هذيان الغيرة يناقض الفاعل، وهذيان الاضطهاد يناقض الفعل، وهوس الغلمة يناقض المفعول به، والمغالاة في التقدير الجنسي يناقض القضية كلها. ولكن فرويد يعترف بارتباكه حين يحين القول لنا أخيراً في أي شيء يكمن الإسقاط الذي يقترن بالارتداد إلى الضدّ؛ ومن المؤكد أن بوسعنا وصف الإسقاط: «السمة الأكثر إثارة للدهشة، فيما يخص تكوّن الأعراض»في الذهان الهذائي، هي هذه السيرورة التي نجد مناسباً أن نصفها بـ«الإسقاط». إنه إدراك داخلي مقموع ويفلح محتواه، في محلّه ومكانه، في الوصول إلى الوعي على صورة إدراك آت من الخارج، بعد أن يطرأ عليه ضرب من التشوّه. ويكمن التشوّه، في هذيان الاضطهاد، في ارتداد الحالة الانفعالية؛ فما ينبغي الإحساس به

اكتشفناه في تصرّف الحداد. وفي حين أن السوداوية تجتاف الكره الممزوج بالحب فيما مضى وتعكسه ضد الأنا، يُسقط الذهان الهذائي نحو الخارج تلك السيرورات النفسية للأنا. وهكذا تولد الأرواح: إنها ناشئة من إسقاط سيروراتنا النفسية الخاصة في الواقع، سيرورات ظاهرة وكامنة، شعورية ولاشعورية[19].

والحقيقة أن الإسقاط لا يشرح السمة المنظّمة للإحيائية، بوصفها نظرية العالم الأولى الكاملة: ونحن سنلتمس عندئذ[20] آلية، ملحقة، مقتبسة هذه المرة من نظرية «عمل الحلم»، ولكنها آلية يوضّحها الذهان الهذائي أيضاً، آلية الإعداد الثانوي، أو «التعديل» الثانوي بالحري؛ وهذه العقلنة الداخلية لعمل الحلم، التي تهدف إلى أن تمنحه مظهر الوحدة، والتماسك، والمعقولية، وتجعل الحلم مقبولاً، لها نظيرها ، من ناحية الدين، في عمل التبرير الذي نسمّيه، شعوذة. والمقصود في الحالين شاشة تتوسّط بين المعرفة والواقع، بناء مؤقت ينبغي أن نكشف عنه حتى نبلغ الأساس النزاعي؛ ذلك أن هذه العقلانية الظاهرة هي نفسها أداة استراتيجية الرغبة، عامل إضافي من عوامل التشويه[21].

تلكم هما الآليتان الأساسيتان- قوة الفكر الكلية وإسقاط هذه القوة في الواقع-

---

من الناحية الداخلية أنه حُب، يُدرك من الناحية الخارجية أنه كره» (ص311). ولكن الإسقاط لايتطابق مع الذهان الهذائي؛ إن مفهومه أكثر ضيقاً تارة، وأكثر اتّساعاً تارة أخرى؛ فهو أكثر ضيقاً لأنه «لايؤدي الدور نفسه في صور الذهان الهذائي كلها». وهو أكثر اتساعاً لأنه «لايظهر فقط خلال الذهان الهذائي، ولكنه يظهر في شروط سيكولوجية أخرى أيضاً» مثال ذلك عندما نعزو سبباً خارجياً إلى انطباعاتنا الذاتية. ولهذا السبب يقول فرويد نصّاً: «وإذ نصبح منتبهين إلى هذا الواقع الذي مفاده أن المسألة، إذا أردنا أن نفهم الإسقاط، مسألة مشكلات سيكولوجية أعمّ، فإننا نرجىء إلى مناسبة أخرى دراسة الإسقاط ودراسة آلية التكوين لبعض أعراض الذهان الهذائي، في الوقت نفسه، ونعود إلى الكلام على هذه المسألة: أي فكرة يمكننا أن نكوّنها لأنفسنا عن آلية الكبت في الذهان الهذائي؟ أقول منذ الآن إننا تخلّينا مؤقّتاً، ونحن على صواب، عن تقصّي تكوّن الأعراضّ، ذلك أننا سنراه للتوّ: الأسلوب الذي تتخذه سيرورة الكبت يرتبط ارتباطاً صميمياً بتاريخ نمو الليبيدو والاستعداد المسبق الذي ينطوي عليه أكثر كثيراً من ارتباطه بأسلوب تكوّن الأعراض» (ص311). فالتحليل النفسي أكثر اطمئناناً في الواقع مع آلية الكبت منه مع تكوّن الأعراض بالإسقاط. وحتى بهذه المناسبة إنما يعطي فرويد أوضح تحليل لمراحل الكبت الثلاث: التثبيت، التوظيف المضاد، النكوص إلى نقطة التثبيت الأولية (انظر ماسبق ص127). ولهذا السبب فإن النتيجة الأوضح في تحليل حالة شريبر ذات علاقة بـآلية النكوص بحصر المعنى التي تسود في الذهان الهذائي (ص313)، أي التثبيت المسبق على المرحلة النرجسية والنكوص الذي تُقاس درجته «بالدرب الذي ينبغي أن يسلكه الليبيدو ليعود من الجنسية المثلية المصعّدةإلى النرجسية» (ص316). أما تكوين الأعراض، فإن فرويد نفسه حذّرنا أنْ ليس لنا الحق في أن نفترض أنه «يتبع بالضرورة ذلك الدرب الذي يسلكه الكبت» (ص310): ونحن نفهم ذلك: إن عودة المكبوت شيء والإسقاط شيء آخر مختلف. و«مانعتبره إنتاجاً مرضياً، تكوين الهذيان، هو محاولة شفاء في الواقع، إعادة بناء» (ص315). وهذه السيرورة «تلغي الكبت»، إذ تحيي الموضوعات المفقودة بفعل الخارج، بفعل الدرب غير المباشر للخارجية والتعالي. ويستنتج فرويد: هذه السيرورة «تتمّ في الذهان الهذائي بواسطة درب الإسقاط: فلم يكن صحيحاً قولنا إن العاطفة المقموعة في الداخل أُسقطت في الخارج؛ وينبغي أن نقول بالحري، ونحن نرى ذلك حالياً، إن ما كان ملغىً في الداخل يعود من الخارج. وسيحمل إلينا التقصّي المتعمّق لسيرورة الإسقاط، تقصٌ أرجأناه إلى مناسبة أخرى، ضروباً من اليقين لايزال ينقصنا في هذه المسألة» (ص315). فلايمكننا القول إذن إن حالة شريبر تشرح الإسقاط، إنها تحدّده فقط. أضف إلى ذلك أنها تترك دون مسّ تلك المسألة التي مفادها أن نعرف ما إذا كان نشوء كاريكاتور الله، «إله شريبر»، يفضي بالسرّ الكامل لـ«القوى البنّاءة، قوى الأديان»، كما يدّعي ملحق هذه المحاولة. فالإنسان أهل للدين، وأهل للعصاب، وكنا قد قلنا ذلك. ولنضف: إنه أهل للدين، وأهل للذهان الهذائي. وهذه القضية- الخطيرة في الحقيقة- مسألة تفتح النقاش، أكثر مما هي جواب يغلقه.

(19)- التقارب يعتمده، من جهة، الدور الذي يُعزى إلى ثنائية المشاعر التي كشف لنا تفسير التابو أهميتها، والقرابة بين «الأرواح» والموتى، من جهة ثانية؛ والحال أننا نعرف أيضاً خطورة النزاعات الوجدانية على قاع من ثنائية المشاعر التي يكشف عنها موت الموجودات العزيزة لدى الباقين أحياء.

(20)- .G.W، IX، ص116-9. .S.E، XIII، ص94-7؛ الترجمة الفرنسية ص132-6 .

(21) يخفّف فرويد بعض التخفيف، في الصفحات الأخيرة من المحاولة الثالثة في الطوطم والتابو، من تفسيره المرضي للإحيائية: تقدم الدافعية الخرافية أيضاً «تقنيعاً» لعوامل ثقافية أصيلة وللتحريم أول الأمر، «على الأقلّ إذا اعتبرنا الكبت الدافعي إجراءً من مستوى ثقافي بلغة الشعب البدائي»؛ وتشمل العقلنة السحرية على النحو نفسه مقاصد جمالية وصحية شتّى.

اللتان تتمفصل عليهما الآليات المعاصرة لعقدة أوديب[22]. فما تسهم به الطوطمية إسهاماً خاصاً إنما هو موضوع المصالحة، ويتذكّر القارىء أن النواة الإتنولوجية بحصر المعنى، وفق الفصل الرابع من الطوطم والتابو، تكوّنها الوجبة الطوطمية، وهي تعبير عن مؤاكلة الإله والمؤمن. والحال أن فرويد يقول إنها الخلية الأولية التي يصدر عنها «التنظيم الاجتماعي» والتقييدات الأخلاقية، والدين»[23]. فما هو الديني بالمعنى الدقيق للكلمة في هذه المؤسّسة، التي لم نأخذ بالحسبان منها سوى الجوانب التي يمكنها أن تُستدخَل على صورة مرجع داخل النفس؟ إنها، بصورة أساسية، عاطفة الإثمية، الموروثة من عقدة أوديب. وتنفصل، من السديم الأولي، ثلاث بؤرات: المؤسّسة الاجتماعية تنشأ من الميثاق بين الأخوة؛ المؤسّسة الأخلاقية ناجمة عن الطاعة الماضوية؛ أما الدين فإنه نشأ من الإثمية: بوسعنا من الآن فصاعداً تعريف الدين أنه سلسلة من المحاولات لحلّ المشكل الوجداني الذي طرحه القتل والإثمية ولنيل المصالحة مع الأب المعتدى عليه[24].

وليس ذلك كل شيء أيضاً. فالوجبة الطوطمية تتيح لنا أن نضيف سمة متمّمة إلى هذه اللوحة: ليس كل دين توبة فقط، ولكنه تذكار مقنّع للانتصار على الأب، وبالتالي تمردّ الأبناء المستتر، ويتقنّع هذا التمرد بسمات أخرى من الدين، وعلى وجه الخصوص بـ«ميل الابن إلى أن يحتلّ مكان الأب». و«للمسيحية مكان الامتياز بالتأكيد بين هذه الأديان كلها، أديان الابن، والمسيح هو الابن الذي حرّر كل أخوته من الخطيئة الأصلية حين ضحّى بحياته الخاصة». والسمتان من ثنائية المشاعر موجودتان في هذه التضحية: فمن جهة اعُترف بالإثمية الناشئة من قتل الأب وكُفّر عنها؛ ولكن الابن أصبح في الوقت نفسه إلهاً هو نفسه، جاعلاً دينه ينوب مناب دين الأب؛ ويعبّر انبعاث الوجبة الطوطمية في سرّ القربان المقدّس تعبيراً جيداً عن هذه الثنائية، ثنائية المشاعر: المدلول إنما هو، في آن واحد، المصالحة مع الأب وإنابة الابن مناب الأب الذي يتذوّق المؤمن لحمه ودمه[25].

والمثير للدهشة، في هذا التاريخ، أنه لايكوّن سبقاً، اكتشافاً، تقدّماً، ولكنه تكرار

---

(22)- «لاتلقي تجربة التحليل النفسي، في هذا الظلام، سوى شعاع واحد ووحيد من نور .G.W، IX، ص134. .S.E، XIII، ص. 126؛ الترجمة الفرنسية ص.176. إن الصغير هانس هو الذي يقدّم الحلقة التي لاغنى عنها هذه المرة؛ انظر «تحليل رهاب لدى صبي صغير عمره خمسة أعوام» (1909) .G.W، VII، ص243-377 ، .S.E، X ص100-147؛ الترجمة الفرنسية، (هانس الصغير) في خمسة تحليلات نفسية، ص165-197. وقد تبدو مواد التحليل النفسي متباينة: ذهان هذائي من جهة، رهاب من الأخرى؛ ولكن ثمة عدة أعراض تكوّن حالة وسيطة؛ فالرهاب من الحيوانات لدى مريض فورنزي يؤكّد دور الخوف من الخصاء، خوف على العنصر النرجسي من عقدة أوديب؛ والحال أن النرجسية كانت قد وُجدت مقترنة بموضوع القوة الكلية للأفكار في الإحيائية؛ وثنائية المشاعر، من جهة أخرى، قريبة ثنائية المشاعر التي يكون الإسقاط في الذهان الهذائي حلاً لها؛ وهكذا يتأمن الانتقال بين المحاولة الثالثة والمحاولة الرابعة من الطوطم والتابو.

(23)- .G.W، IX، ص171. .S.E، XIII، ص142؛ الترجمة الفرنسية ص196.

(24)- كل الأديان اللاحقة ليست سوى محاولات بُذلت بغية حلّ المشكل نفسه وكلها تمثّل ارتكاسات تنشد الهدف نفسه، موجّهة ضدّ الحدث الكبير الذي به بدأت الحضارة. وماانفكت تعذّب الإنسانية منذئذ». .G.W، IX، ص175. .S.E، XIII، ص145؛ الترجمة الفرنسية ص199-200 .

(25)- .G.W، IX، ص184. .S.E، XIII، ص. 152-5؛ الترجمة الفرنسية ص209-213 .

متواصل لأصوله الخاصّة؛ وفي رأي فرويد، بصحيح العبارة، أن الدين لا تاريخ له: إن مبحثه إنما هو أن أصوله الخاصة[26] ليست قابلة للتدمير؛ فالدين هو، على وجه الدقّة، ذلك المحل الذي تبين فيه الكوكبات الوجدانية الأكثر مأساوية أن تجاوزها متعذّر؛ فمجموعة مباحثه قديمة إلى أعلى درجة: إنها تتكلم على الأب والابن، الأب القتيل والمأسوف عليه والابن النادم المتمرّد؛ إنها، بهذه الصفة، محلّ المراوحة الانفعالية. ولهذا السبب تكون ثغرات هذا التاريخ غير أساسية من حيث المبدأ؛ ويعترف كتاب الطوطم والتابو باثنتين: يسلّم فرويد أن الانتقال من الطوطم إلى الإله يغلّف «أصولاً أخرى ودلالات ليس بوسع التحليل النفسي أن يلقي عليها أي نور»[27]. وسيُوفّى هذا الانتقال حقّه من الشرح جزئياً في كتاب موسى والتوحيد؛ ويظلّ، من جهة أخرى، دور الألوهيات الأمومية، الملاحظ مع ذلك في كتاب ليونار، بمناسبة استيهام الأم القضيبية، مظلماً: «أين يوجد، في هذا التطوّر، مكان الألوهيات الأمومية، التي ربما سبق وجودها في كل مكان وجود الآلهة الآباء، ذلك ما لا يمكنني أن أقوله»[28]. وفرويد معنيّ كثيراً جداً بالمظهر التكراري للدين. فقوة الفكر الكلية، والإسقاط الذهاني الهذائي، وانزياح الأب على الحيوان، والتكرار الطقسي لقتل الأب وتمرّد الأبناء، تكوّن الأساس «المتعذّر تدميره» في الدين. ويفهم المرء لماذا صرّح فرويد في عدة مناسبات أن الدين الساذج هو الدين الحقيقي؛ فاللاهوت العقلاني وأصول العقيدة «عقلنات» تضاف إلى التشويه، ولا تقرّب الدين من العقل والواقع[29].

وبوسع المرء أن يندهش منذئذ من أن فرويد قضى زمناً طويلاً، وحرص حرصاً كبيراً على أن يؤلّف تاريخاً جديداً للأصول، ليسَ على مستوى الطوطمية فحسب، بل على مستوى التوحيد، والتوحيد الأخلاقي للشعب اليهودي على وجه الدقة. ولا ينبغي مع ذلك أن يتوقّع المرء من هذا الكتاب تصحيحاً لـ الطوطم والتابو، بل إلى إكمال نظريته التكرارية والنكوصية وتعزيزها. أضف إلى ذلك أن لهذا الكتاب قيمة التعزيم. إنه يعبّر عن تخلّي اليهودي سيغموند فرويد عن القيمة التي يمكنه أيضاً أن يرفع بها شأن نرجسيته، قيمة الانتماء إلى عرق ولَد موسى ونقل التوحيد الأخلاقي إلى العالم. ولكن إذا كان موسى مصرياً وإذا كان يهوه ليس سوى

(26) «على هذا النحو بانت نكرى هذا الفصل الأول الكبير من التضحية غير قابلة للتدمير» .G.W، IX، ص. 182. .S.E، XIII، ص. 151؛ الترجمة الفرنسية ص208 .

(27)- .G.W، IX، ص. 177-8. .S.E، XIII، ص. 147؛ الترجمة الفرنسية ص203؛ أنسنة وجه الإله، المستتر أول الأمر في السمات الحيوانية، هو الآن عودة لوجه الأب الذي يطرح مشكلاً شديد التعقيد: يرى فيه فرويد مفعول تعزيز لحب الأب، عندما وجب على العشيرة الأخوية، حتى تستمرّ في البقاء، أن تتخلى عن المكان للمجتمع البطريركي.

(28)- .G.W، IX، ص.018. .S.E، XIII، ص. 941؛ الترجمة الفرنسية ص205.

(29)- عسر في الحضارة (1930)، .G.W، XIV، ص.431. .S.E، XXI، ص.94؛ الترجمة الفرنسية، 12.

الانبعاث السامي لأب العشير البدائي، فلم يعدْ ثمة شيء سوى القبول بالضرورة القاسية، إزاء مطالبات النرجسية ومبدأ اللذة. وربما ينبغي أن نضيف أن موسى كان يمثّل بالنسبة لفرويد نفسه صورة للأب. هذه الصورة نفسها التي كان من قبل قد واجهها في عصر كتابه، تمثال موسى لميكيل أنج؛ هذا الموسى ينبغي تمجيده بوصفه استيهاماً جمالياً وتصفيته بوصفه استيهاماً دينياً. وبوسع المرء أن يتكهّن كم كان شاقاً على فرويد أن يصدم الغطرسة اليهودية في الفترة التي كان الاضطهاد النازي خلالها قد انفجر، وكتبه تُحرق وتُدمّر دار النشر التي كان يمتلكها، وكذلك في الفترة التي كان عليه هو نفسه أن يهرب من فيينّا ويلجأ إلى لندن: كل ذلك كان لابدّ له من أن يمثّل للإنسان فرويد «عمل حداد» مرعباً»[30].

فما مبحث موسى؟ المقصود «أن يكوّن المرء لنفسه رأياً ذا أساس متين في الأديان التوحيدية بصورة عامة»[31]. فينبغي له إذن أن يكوّن مجدّداً، تكويناً له بعضٌ من مظهر الحقيقة، حادث قتل يكون للتوحيد ما كان قتل الأب البدائي للطوطمية، ويؤدّي له، ما أدّاه للطوطمية، دور المرحّل، والتعزيز، والتضخيم.

وعدد الفروض الجريئة في هذا الكتاب له وقْع في النفس. والفَرَض الأول فَرَض موسى مصري نصير الإيمان بوحدانية أتون، إله أخلاقي، كلّي، ومتسامح. فلا الافتراضات المستمدّة من اسم موسى، ولا تلك التي توحي به قصة ولادته، ولا حتى الأصل المصري للختان، تمنح، مع الأسف، فَرَض موسى مصري كثيراً من الثقة.

والفرض الثاني فرض توحيد أتون، الذي ربما كان قد بُني على نموذج مبدأ سلمي، الفرعون الشهير أخناتون، فرضه موسى على القبائل السامية. والحال أن المشكوك فيه، ولو فرضنا أن ديانة أتون وشخصية أخناتون الفاتنة كانتا ، كلاهما، موضع تقدير كبير، أن تكون لهما علاقة من العلاقات مع الديانة العبرية.

والفرض الثالث أن «البطل» موسى، بالمعنى الذي أطلقه أوتو رانك –ذو التأثير الكبير هنا– ربما كان الشعب قد قتله وانصهرت عبادة إله موسى في عبادة يهوه، إله البراكين، التي ستر إله موسى، تحت تقنّعها، أصله، وابتُلي قتل البطل بالنسيان. وكان فرض قتل موسى، الذي اقترحه سيلاّن عام 1922, في سياق جغرافي وتاريخي مختلف كل الاختلاف، قد هجره مؤلفه لاحقاً لسوء الحظ. أضف إلى ذلك أنه فرض يرغم على ازدواج موسى، موسى عبادة أتون وموسى عبادة

(30)- يبدأ كتاب موسى والتوحيد بهذا التصريح الخطير: «تجريد شعب من الإنسان الذي يمجّده، بوصفه الأعظم بين أبنائه، عمل لا متعة فيه ولا ينجزه أحد بقلب طائش، وبخاصة عندما ينتمي هو نفسه إلى هذا الشعب». .G.W، XVI، ص.103. .S.E، XXIII، ص.7؛ الترجمة الفرنسية، ص.9.

(31)- .G.W، XVI، ص.113. .S.E، XXIII، ص.16؛ الترجمة الفرنسية، ص.22.

يهوه، وذلك فرض لايجد أي سند لدى أصحاب الاختصاص

والفرض الرابع أن الانبياء اليهود كانوا صنّاع عودة الإله الموسوي؛ وفي ظلّ سمات الإله الأخلاقي، انبعث الحادث الصدمي نفسه مجدّداً؛ فعودة الإله الموسوي ستكون، في آن واحد، عودة الصدمة المكبوتة؛ ونحن سنهتمّ على هذا النحو بالنقطة التي يتزامن فيها انبعاث جديد على مستوى الامتثالات وعودة المكبوت على المستوى الانفعالي: إذا كان الشعب اليهودي قد قدّم للثقافة الغربية نموذجه في الاتهام الذاتي، فالسبب أن إحساسه بالإثمية يتغذّى من ذكر قتل سعى جاهداً لإخفائه في الوقت نفسه.

وقد نتبيّن بهذا الفرض الرابع، على نحو أفضل، آلية التفكير لدى فرويد: لم يُعن فرويد على الإطلاق بتقدّم العاطفة الدينية. فليس ثمة شيء يعينه في لاهوت أموس أو هوشع، في لاهوت إشعيًا أو حزقيال، ولا في لاهوت الكتاب الخامس من كتب التوراة الخمسة الأولى، ولا في العلاقة بين النبوّة والموروث الثقافي والكهنوتي، بين النبوّة واللاوية. إن فكرة «عودة المكبوت» أعفته من علم تفسير يسلك الدرب الطويل لضرب من تفسير النصوص وألقته في الدرب القصير لـ سيكولوجيا المؤمن، المتوقفة منذ البدء عند نموذجها العصابي. ولكن الأكثر إثارة للدهشة هي ولا ريب الفكرة الموجّهة للمشروع نفسه: إذا كان فرويد قد دلف في درب إعادة البناء التاريخي، في مجال لم يكن على الإطلاق اختصاصياً فيه (يمثّل كتاب موسى والتوحيد فقط ذلك الجزء من عمل مترامي الأطراف حيث كان فرويد قد صمّم أن يطبّق طريقة التحليل النفسي على التوراة برمّتها)، فالسبب أن المذهب كان يقتضي في نظره قتلاً واقعياً، والانتقال إلى التوحيد كان يقتضي[32] تجديد القتل نفسه، كيما يكون وجه الأب موضع تعزيز، وتسام، وتكون الإثمية موضع ازدياد والمصالحة مع الأب موضع إشادة بفضائلها، ويكون الوجه البديل للابن، مع المسيحية فيما بعد، موضع التمجيد.

ويحلّ التوحيد اليهودي، على هذا النحو، محلّ الطوطمية في هذا التاريخ، تاريخ عودة المكبوت. وجدّد الشعب اليهودي في شخص موسى، البديل البارز للأب، تلك الجريمة الشنعاء البدائية. وموت المسيح تعزيز آخر لذكرى الأصول، في حين أن الفصح يبعث موسى. وأخيراً، يكمل دين القديس بولس هذه العودة، عودة المكبوت، ويعيده إلى مصدره قبل التاريخي، إذ يُمنح اسم الخطيئة الأصلية: ثمة جريمة كانت قد ارتُكبت إزاء الإله وكان الموت بوسعه وحده أن يكفّر عنها. ويستأنف فرويد هنا

(32)- «قتل شعب موسى، موسى... مسرحية لا غنى عنها في بنائنا وتكوّن رابطاً ذا أهمية بين الحادث المنسيّ الذي حدث في العصر البدائي وبين ظهوره الجديد اللاحق بصورة ديانات توحيدية». .G.W، XVI، ص.196. .S.E، XXIII، ص.89؛ الترجمة الفرنسية، ص.137.

في الوقت نفسه فرضه القديم، فرض تمرّد الأبناء: وجب على الفادي أن يكون الآثم الرئيس، رئيس عشير الأخوة، البطل العاصي نفسه في التراجيديا الإغريقية. و«كان الأب الأوّلي للعشير البدائي قد عاد مع الفادي ذا مظهر مختلف في الحقيقة، واحتلّ، بصفته الابن، مكان أبيه»[33]. فتكرار قتل واقعي كان يتيح وحده نيل هذا المفعول من التعزيز الذي يعزو إليه فرويد الانتقال من الطوطم إلى الله.

ولم يكن فرويد إطلاقاً، لهذا السبب، ذا استعداد للتقليل من شأن الواقع التاريخي لهذه السلسلة من الأحداث الصدمية: «الجماعة تحتفظ، كالفرد، يسلّم فرويد، بانطباعات الماضي على صورة آثار تذكّرية لاشعورية»[34]؛ إن «كلية رمزية اللغة» هي، في رأي فرويد، دليل على الآثار التذكّرية للصدمات الكبرى التي أصابت الإنسانية[35] أكثر كثيراً من كونها حضّاً على اكتشاف أبعاد أخرى من اللغة، والمتخيّل، والأسطورة. فتشويه هذه الذكرى هي وظيفة المتخيّل الوحيدة التي اكتُشفت. أما هذه الوراثة نفسها، التي يتعذّر ردّها إلى أي نقل مباشر، فهي مربكة بالتأكيد، ولكنها ينبغي أن تكون ضرباً من المسلّمة، إذا أردنا أن نتجاوز «الهوّة التي تفصل علم النفس الفردي وعلم النفس الجماعي (... و) أن نعالج الشعوب بالأسلوب الذي نعالج به الفرد العصابي. وإذا كان الأمر على غير هذا النحو، فلنتخلّ إذن عن أن نتقدّم خطوة واحدة في الدرب الذي نسلكه، في ميدان التحليل النفسي وميدان علم النفس الجماعي على حدّ سواء. فالجرأة هنا لا غنى عنها»[36]. فلا يمكننا أن نقول إذن إن المسألة هنا مسألة فرض ملحق، ويرى فرويد في ذلك رابطاً من الروابط القوية التي تؤمّن تماسك المنظومة: «إن تَقليداً لا يُبنى إلا على ضروب النقل الشفوي لن يتضمّن السمة المتسلّطة الخاصة بالظاهرات الدينية»[37]، ولا يمكن أن توجد فيها عودة مكبوت، إلا إذا حدث حادث يسبّب الصدمة.

3- وظيفة الدين الاقتصادية

سيقدّم لنا التفسير الفرويدي للدين مناسبة أخرى لنبيّن كيف يتمفصل علم تفسير واقتصاديّ في الميتاسيكولوجيا الفرويدية. وتسم كتابات فرويد الأخيرة ظهور موضوع جديد، موضوع الثقافة، يجمع فرويد في ظلّه التصورات المتنوّعة– الجمالية،

---

(33)- .G.W، XVI، ص.196. .S.E، XXIII، ص.90؛ الترجمة الفرنسية، ص.138.
(34)- .G.W، XVI، ص.201. .S.E، XXIII، ص.94؛ الترجمة الفرنسية، ص.144.
(35)- «يبدو أن هذه الوقائع مقنعة إلى حدّ كاف لتتيح لنا أن نمضي إلى أبعد أيضاً زاعمين أن وراثة الإنسان القديمة لا تتضمّن سوى استعدادات مسبقة، ولكنها تتضمّن أيضاً محتويات، وآثاراً تذكّرية تركتها التجارب التي مارستها الأجيال السابقة. وعلى هذا الشكل، قد يحدث أن تكون الأهمية الوراثية القديمة ودلالتها على حدّ سواء متناميتين على نحو بارز». G.W، XVI، ص.206، S.E، XXIII، ص.99؛ الترجمة الفرنسية، ص.152.
(36)- .G.W، XVI، ص.207. .S.E، XXIII، ص.100؛ الترجمة الفرنسية، ص.153.
(37)- .G.W، XVI، ص.208. .S.E، XXIII، ص.101؛ الترجمة الفرنسية، ص.155.

الأخلاقية، الدينية- التي قد توزّعها فينومينولوجيا إلى مناطق وفق ما ينشده الموضوع. ومن خلال إعداد هذه المفهوم، مفهوم الثقافة، إنما يباشر فرويد شرح وظيفة الدين الاقتصادية. والواقع أن الفارق بين العصاب بوصفه ديناً خاصاً والدين بوصفه عصاباً كلياً يكمن أساساً في هذا الانتقال من الخاص إلى العام، انتقال ظلّ غير مفهوم بالنسبة لنا حتى الوقت الحالي. وترغمنا، من جهة أخرى، انزياحات الوجه الأبوي المتتالية على الطوطم، ثم على الأرواح والشياطين، ثم على الآلهة، وأخيراً على إله إبراهيم وإسحاق ويعقوب وعلى إله عيسى المسيح، على أن نضع مجدّداً إنتاج الاستيهامات في إطار تاريخي، مؤسسي وأدبي، يعبّر عن الفسحة بين مجرّد استيهام حلمي وموضوع ثقافي. فإذا كان لعودة المكبوت إذن، المأخوذ على مستوى الجماعة، وظيفة اقتصادية، فإن ذلك إنما يكون من خلال الوظيفة الثقافية؛ وعلينا إذن أن نضع هذا الإطار الذي تندرج فيه انزياحات القوة الكلية، والإسقاط شبه الذهاني الهذائي، والمصالحةمع وجه الأب، وانتقام الأبناء السري، وتكتسب معنى.

وليس بوسعنا أن نمضي حتى نهاية مشكل الثقافة هذا، في هذا الفصل. وبوصفنا أوفياء لطريقتنا في القراءات المتتالية، فإننا سنقول ما يكفي عن هذا المشكل لنشرح الإشكالية الدينية على المستوى الذي لايزال مستوانا هنا، مستوى ضرب من إستراتيجية الرغبة. وسنرى فيما بعد كل ما تعنيه للثقافة وساطةٌ في موضوع دافع الموت وصراع الإيروس ضد الموت، ثقافة موقعها في ملتقى هذا النزاع بين العملاقين الإيروس والثاناتوس. فلْنبق إذن هنا في نصف المنحدر، أي ما يكون على وجه الدقّة مستوى مستقبل وهم.

فما الثقافة؟ لنقل أول الأمر، من الناحية السلبية، أن ليس ثمة مجال للتقابل بين حضارة وثقافة [38]؛ وهذا الرفض للدخول في ضرب من التمييز الذي يوشك أن يصبح كلاسيكياً منير جداً في ذاته؛ فلا يوجد من جهة، مشروع نفعي،مشروع السيطرة على قوى الطبيعة، بوصفه الحضارة، ومهمّة، من جهة أخرى، مجرّدة عن النفع، مثالية، مهمة تحقيق القيم، بوصفها الثقافة؛ ولم يعد لهذا التمييز بينهما وجود منذ أن نقرّر مقاربة الثقافة من وجهة النظر الخاصة بميزانية توظيفات الليبيدو وتوظيفاته المضادّة. وهذا التفسير الاقتصادي هو الذي يسود كل الملاحظات الفرويدية عن الثقافة.

يمثّل مفهوم الثقافة، لدى فرويد، نفس الشيء الذي يمثّله مفهوم الأنا العليا، من

(38)- كتاب مستقبل وهم، «أستنكف عن أن أميّز بين الثقافة والحضارة»، .G.W، XIV، ص.326؛ الترجمة الفرنسية، ص. 11-12. ونجد ملاحظة مشابهة في نهاية نصّ لماذا الحرب؟ (1933). والفصلان الأولان من مستقبل وهم مخصّصان لهذا «الاقتصاديّ»،اقتصاديّ الظاهرة الثقافية، منظور إليها بصورة إجمالية.

جهة، ويمثّل من جهة ثانية شيئاً جديداً وأكثر اتساعاً. فليست الثقافة سوى اسم آخر للأنا العليا، ما دمنا نعزو إليها مهمة أولى مفادها تحريم الرغبات الجنسية أو العدوانية التي لا تتوافق مع نظام اجتماعي؛ وتنطوي الثقافة، بلغة اقتصادية، تخلّياً غريزياً: وليس علينا إلا أن نتذكّر التحريمات الأكثر كلية، تحريم غشيان المحارم، تحريم أكل اللحوم البشرية، تحريم القتل. فأن تكون الثقافة هنا اسمان لواقع واحد، ذلكم ما تؤكده لنا آلية الاجتياف.

ويضيف فرويد عابراً سمتين متمّمتين: يؤمّن الإشباع الجمالي، من جهة، أفضل استدخال للثقافة، المحسوسة بوصفها رغبة مصعّدة لامجرّد تحريم؛ ومن جهة أخرى، يؤمّن التوحّد المزهوّ والخصامي بالجماعة للفرد، الذي يتبنّى كل ضروب الكره لديها، إشباعاً من طبيعة نرجسية، يقاوم كل عداوته الخاصة للثقافة، ويعزّز العمل التصحيحي للأنماط الاجتماعية؛ ولكن هذين الإشباعين- الجمالي والنرجسي- لايجعلاننا نخرج من الإطار المعروف الآن للدوافع التي تختبىء خلف كل تكوين مثالي.

ونحن نخطو خطوة جديدة متجاوزين التحليل الكلاسيكي من الآن فصاعداً للأنا العليا، إذا اعتبرنا أن للثقافة أيضاً، بالإضافة إلى مهمّة التحريم والتصحيح، مهمة حماية الفرد من سيطرة الطبيعة. وعلى هذه المهمة إنما يكون علينا أن نمفصل الوهم للتوّ. ويجري تحليل هذه المهمة في ثلاثة مباحث: تقليل عبء التضحيات الغريزية المفروضة على الناس، الإيحاء إلى الأفراد بآراء أكثر تجاوباً مع تضحياتهم بما يتخلّون عنه بوصفه أمراً لامناص منه، تقديم تعويضات مرْضية لهم على هذه التضحيات. وهذا إنما هو مايسميه فرويد «إرث الثقافة النفسي»[39]؛ وفي هذا الإرث إنما ينبغي البحث عن معنى الثقافة.

ولايدفع كتاب مستقبل وهم تحليل الظاهرة الثقافية إلى أبعد من ذلك؛ ويمضي كتاب عسر في الحضارة إلى أبعد من ذلك كثيراً، تحت مظلّة دافع الموت، وسنعود إليه عندما سنستأنف تحليل الأنا العليا الذي تركناه معلّقاً أيضاً.

والدلالة الاقتصادية بحصر المعنى لهذه الوظيفة الثقافية تُكتشف عندما نضعها في علاقة مع مبحث آخر مألوف لفرويد، مبحث قسوة الحياة. وهذا المبحث يمتد على عدة طبقات؛ إنه يدلّ أول الأمر على الضعف الطبيعي لدى الإنسان أمام القوى الساحقة للطبيعة، وفي مواجهة المرض والموت؛ ثم إنه ذو علاقة أيضاً بالوضع المهَّدد، وضع الإنسان بين الناس (وسيمضي كتاب عسر في الحضارة بعيداً جداً في

(39)- إرث الثقافة النفسي .G.W، XIV، ص331. .S.E، XXI، ص10؛ الترجمة الفرنسية، ص24؛ كذلك يقول فيما بعد: «ذلك أن المهمة الرئيسة للثقافة، السبب الحقيقي لوجودها، إنما هي أن تحمينا من الطبيعة». .G.W، XIV، ص336. .S.E، XXI، ص15؛ الترجمة الفرنسية، ص 39 .

اتجاه العبارة الشهيرة الإنسان ذئب للإنسان؛ فالإنسان يعذّب الإنسان، يستغلّه عاملاً ويستعبده شريكاً جنسياً). ولكن قسوة الحياة اسم آخر أيضاً لضعف الأنا في وضعها، وضع التبعية الأول في مواجهة سادة ثلاثة: الهو، الأناالعليا، الواقع؛ وقسوة الحياة إنما هي أوّلية الخوف البدئية[40]. ويضيف كتاب عسر في الحضارة إلى هذه المخاوف الثلاثة أيضاً- الخوف الواقعي، الخوف العصابي، الخوف من الوعي- سمة: الإنسان موجود «غير راض» في صميمه، لأنه عاجز معاً عن تحقيق السعادة على النمط النرجسي والقيام بالمهمة التاريخية للثقافة، التي تجعلها عدوانيته موضوع إخفاق؛ وهذا هو السبب في أن الإنسان، المهدّد في اعتباره الخاصّ، شغوف جداً بالمؤاساة [41]. وتأتي عندئذ الثقافة لملاقاة هذه الشهيّة. فالوجه الذي تديره نحو الفرد لم يعد وجه التحريم، بل وجه الحماية؛ وهذا الوجه الرحيم هو وجه الدين.

وهكذا يتميّز الدين، من وجهة النظر الاقتصادية كما من وجهة النظر الوصفية والتكوينية، من الأخلاق؛ إنه يبلغ الإنسان ماوراء التخلّي الغريزي، على مستوى المهمات الثلاث التي عزوناها إلى الثقافة؛ ومايَعد به الإنسان إنما هو فعلاً تخفيف عبئه الغريزي، والمصالحة مع قدره الأكثر حتمية وتعويضه عن كل تضحياته. ولكن هذا الانتقال إلى ماوراء التخلّي هو عودة أيضاً إلى جانبه الآخر: ذلك أن المؤاساة إنما تتوجّه إلى الرغبة أيضاً. وكما أن كل أوضاع العجز والتبعية تكرّر، في الواقع، وضع شقاء الطفولة، كذلك المؤاساة تعمل هي ذاتها، إذ تكرّر النموذج الأصلي لكل وجوه المؤاساة، وجه الأب. ولأن الإنسان ضعيف إلى الأبد كطفل إنما يظلّ فريسة الحنين إلى الأب. والحال أن كل مؤاساة هي تكرار للأب إذا كان كل شقاء حنين إلى الأب. فالإنسان- الطفل يصنع لنفسه، في مواجهة الطبيعة، آلهة على صورة الأب.

ومثل هذا الوجه الرحيم هو الذي يمكنه، في الواقع، أن يؤدي المهمة الاقتصادية التي وصفناها للتوّ، وإذ يمثّل الفرد على صورة إنسانية حضور الطبيعة المعادي، فإنه يضعها في مواجهته بوصفها موجوداً قابلاً للسكينة وللتأثير فيه؛ وإذ ينيب الدين علم النفس مناب علم الطبيعة، فإنه يحقّق أمنية الإنسان، أمنيته الأكثر عمقاً. ويمكننا القول، بهذا المعنى، إن الرغبة هي التي تصنع الدين أكثر مما تصنع الخوف أيضاً[42].

إن ضرباً من التحليل النفسي للعناية الإلهية هو الذي وعدتنا الوظيفة

(40)- الأنا والهو، الفصل الخامس، المحاضرات الجديدة XXI (111).

(41)- انظر أيضاً عن موضوع «قسوة الحياة»، كتاب مستقبل وهم. .G.W، XIV، ص337. .S.E، XXI، ص16؛ الترجمة الفرنسية، ص. 41 .

(42)- المصدر نفسه، .G.W، XIV، ص352. .S.E، XXI، ص30؛ الترجمة الفرنسية 79 .

الاقتصادية للثقافة إذن أن تشيده؛ فالإله القادر على أن ينجز هذه المهمة لايمكنه أن يكون سوى وجه رحيم، بعيد عن كل قسوة، وتظل وحدها طبيعة تنظّمها مثل هذه الإرادة الملائمة، العادلة الحكيمة، متناسبة مع رغبة الإنسان.

ولهذا الاستنتاج المباشر من مايعتقد فرويد أنه الشكل الأسمى للدين فائدة ظاهرة: إنه يُظهر، في قول موجز آسر، مرحلة الدين النهائية بوصفها العودة إلى الأصول التاريخية لفكرة الإله. فالإله أصبح مجدّداً شخصاً أحداً؛ ويمكن أن تستعيد علاقة الإنسان معه، من الآن فصاعداً، صميمية علاقة الطفل بالأب. أضف إلى ذلك أن هذه العلاقة تضع الدين دفعة واحدة في سياق ثقافي وتقتلعه من حلقة العصاب الفردي الخاصة؛ فالدين ناشىء من الرغبة التي تنشأ منها الوظائف الأخرى للثقافة: من ضرورة دفاع الإنسان ضد سيطرة الطبيعة.

ويمكن بالمقابل لهذا الاستنتاج المباشر للتوحيد، الذي يبدو أنه يوفّر سلوك الدرب الطويل للمرور بالوجوه السابقة، من الحيوان الطوطم إلى الأرواح وآلهة تعدّدية الآلهة، أن يجعلنا نعتقد أن فرويد أناب الباعث على الشقاء الإنساني مناب العقدة الأبوية لـ«الطوطم والتابو»؛ والحال أن هذا الباعث، إذا نظرنا إليه وحده، «أقلّ احتجاباً بعمق»[43] من العقدة الأبوية؛ فينبغي إذن إقامة العلاقات مجدّداً باستمرار بين «الدافعية الأكثر عمقاً والدافعية الظاهرة، بين عقدة الأب وشقاء الإنسان مع حاجته إلى الحماية»[44]. فعلم تفسير الثقافة ،في اللغة التي تبنيتها، هو المقابل دائماً، في التحليل النفسي، لضربٍ من اقتصاديّ الرغبة: بين الوظيفة الثقافية للمؤاساة، التي يحملها الدين، وبين الحنين الخفيّ إلى الأب، ثمة العلاقة نفسها بين المحتوى الظاهر للحلم ومحتواه الكامن. ومايؤمّن الارتباط بين وجهتي النظر إنما هو المعنى نفسه لشقاء الراشد، من حيث كونه يواصل شقاء الطفولة ويكرّره؛ فالإنسان «ذو مصير مفاده أن يظلّ طفلاً إلى الأبد»[45]. وعندئذ تتقلّد تلك القوى المجهولة والمرهوبة سمات الصورة الأبوية.

ذلكم هو التفسير التحليلي النفسي على النحو الأخصّ للدين: معناه «الخفّي» هو التكرار الأبدي للحنين إلى الأب.

وبوسعنا الآن أن نضع مجدّداً، في إطار هذا الاقتصاديّ، تلك المماثلة المزدوجة التي قادتنا في الوصف العيادي: المماثلة العصابية[46]؛وهذه المماثلة أصبحت هوية؛ وإذا لم يكن للدين حقيقة خاصة، فما الذي يمنحه قوة وفعالية؟ إن «أفكار الدين

(43)- عن هذه المواجهة مع كتاب الطوطم والتابو، انظر .XIV G.W، ص344-6. .S.E، XXI، ص22-4 ، الترجمة الفرنسية، ص61-4 .
(44)- المصدر نفسه.
(45) المصدرنفسه.
(46)- .XIV ،G.W، ص.367-8. .S.E، XXI، ص.42-5؛ الترجمة الفرنسية، ص.119-122.

ليست راسب التجربة ولا نتيجة التفكير النهائية؛ إنها أوهام، إنجازات الرغبات الإنسانية الأقدم، والأقوى، والأكثر تأصّلاً؛ وسرّ قوتها هو قوة هذه الرغبات»[47]. ولهذه الهوية الأساسية لوجهة النظر الاقتصادية، وجهةنظر الوهم والاستيهام الحلمي، نتيجة طبيعية هامّة سنستخلص نتائجها عندما سنناقش معنى مبدأ الواقع لدى فرويد. وإذا كان الدين إنجاز رغبة، فإنه ليس في جوهره حامل الأخلاقية؛ كذلك يبرهن التاريخ أن «اللاأخلاقية وجدت في الدين دعماً لا يقلّ عمّا وجدته الأخلاقية»[48]؛ وإذا كان الأمر على هذا النحو تماماً، فإن إعادة نظر أساسية في العلاقات بين الدين والثقافة تفرض نفسها: إذا كان للدين في نهاية المطاف، بوصفه مؤاساة، علاقة بالرغبة أكثر مما له علاقة بتحريم الرغبة، فإن كون الثقافة أكثر خلوداً من الدين أمر يصبح ممكن التصوّر: في هذه الثقافة ما بعد الدين يكون للتحريم تسويغ اجتماعي فقط؛ وسيكون للقوانين والمؤسسات أصل إنساني فقط.

ولكن الدين ليس، من جهة أخرى، مجرّد وهم، لأنه يتضمّن: «ذكريات» تاريخية ذات أهمية»[49]. ويتكلّم كتاب موسى والتوحيد بهذا المعنى على «نصيب الحقيقة في الدين»[50]. فلماذا هذا الإلحاح على واقع الذكرى؟ إنه، في الحقيقة، لتشييد المماثلة بين الدين والعصاب الوسواسي. وإذا كانت المماثلة بين الوهم والحلم ذات أساس في السمة الطفولية للعقدة الأبوية، فالواقع أن للمماثلة بين الدين والعصاب تلك القاعدة نفسها، إذا كان صحيحاً أن «الطفل الإنساني لا يمكنه أن ينجز نموّه الثقافي دون أن يعبر طوراً من العصاب متميّزاً قليلاً أو كثيراً»[51].

وهذا المبحث، المذكور بوضوح في نصّ مستقبل وهم، يكوّن الفكرة الموجّهة لكتاب موسى والتوحيد. والفرصة الرئيسة أتاحها التطابق الذي اكتشفه فرويد بين ظاهرة الكمون الخاصة بالعصاب و«ظاهرة الكمون» التي اعتقد أنه اكتشفها في تاريخ اليهودية، بين قتل موسى وانبعاث الدين الموسوي في عصر الأنبياء؛ ونكتشف هنا تقاطع الوصف العيادي، والشرح التكويني، والشرح الاقتصادي: «ثمة توافق، في نقطة من النقاط، بين مشكل العصاب الصدمي ومشكل التوحيد اليهودي. وتكمن هذه المماثلة في ما نسمّيه الكمون». وهذه المماثلة، يلاحظ فرويد، «كاملة: إنها تتاخم الهويّة»[52]. وما إن تُقبل تخطيطية تطور العصاب –صدمة مبكّرة، دفاع، كمون، تفجّر العصاب، عودة المكبوت الجزئية– حتى يصنع التقريب

(47)- .G.W، XIV، ص.352، .S.E، XXI، ص.30؛ الترجمة الفرنسية، ص.79.
(48)- .G.W، XIV، ص.361، .S.E، XXI، ص.38؛ الترجمة الفرنسية، ص.103.
(49)- .G.W، XIV، ص.366، .S.E، XXI، ص.42؛ الترجمة الفرنسية، ص.116.
(50)- موسى والتوحيد، .G.W، XVI، ص.230 وما يليها؛ الترجمة الفرنسية، ص.183 وما يليها.
(51)- مستقبل وهم، .G.W، XVI، ص.366، .S.E، XXI، ص.42-5؛ الترجمة الفرنسية، ص.116-18.
(52)- موسى والتوحيد، .G.W، XVI، ص.176-7؛ الترجمة الفرنسية، ص.111.

بين تاريخ النوع وتاريخ الفرد ما يبقى: «يطرأ على النوع الإنساني، هو نفسه، سيرورات ذات محتوى عدواني جنسي تترك آثاراً دائمة مع أنها كانت، في معظمها، مستبعدة ومنسيّة. ثم تصبح مجدّداً فاعلة فيما بعد، بعد مرحلةطويلة من الكمون، وتُنتج ظاهرات شبيهة، ببنيتها وميلها، بالأعراض العصابية»[53].

تلكم هي المماثلة ذات الأساس المتين التي ينتهي عندها التحليل النفسي للدين: إنها تكوّن النموذج الأكثر جذباً دون ريب من التأثير المتبادل، في تأليف فرويد، بين تفسير الحلم والعصاب، وبين علم تفسير الثقافة. وسنناقش مشروعيتها في نهاية الديالكتيك.

(53)- .XVI ،G.W، ص.186؛ الترجمة الفرنسية، ص.123.

الجزء الثالث

إيروس، ثاناتوس، أنانْكه

كانت قراءتنا السابقة كتابات فرويد قد بقيت عن قصد قبل حدوث الانقلاب الكبير الذي تعبّر عنه محاولة 1920 الشهيرة: ما وراء مبدأ اللذة[1]. ويتجاوز هذا التعديل في سعته التعديل الذي كان، نحو عام 1914, كتاب من أجل إدخال النرجسية قد فرضه على مفهومي الموضوع والذات وعلى الاقتصاد الإجمالي للحياة النفسية. فإدخال دافع الموت في نظرية الدوافع هو إعادة سبْك كلية بالمعنى الدقيق للعبارة. وتصيب إعادة النظر هذه، أول الأمر، قول التحليل النفسي، قوله نفسه، كما حاولنا أن نوضّح إبستيمولوجيته في الجزء الأول من هذا الكتاب، ثم، بالتدريج، تفسير كل العلامات التي تكّون علم دلالة الرغبة، وحتى مفهوم الثقافة الذي رسمنا لوحته الإجمالية مؤقتاً في الجزء الثاني.

ودافع الموت ذو علاقة بالقول التحليلي من حيث أن النظرية الجديدة للدوافع تضع موضع التساؤل مجدّداً فرضيات البدء في الفرويدية، وعلى وجه الخصوص تصوّر جهاز نفسي خاضع لمبدأ الثبات. وإذ يسلّم فرويد بالتكافؤ بين مبدأ اللذة ومبدأ الثبات، فإنه كان يعتقد، ونحن نتذكّر ذلك، أنه يدرج التحليل النفسي في

(1)- ما وراء مبدأ اللذة، .G.W، XIII، ص.3-9. .S.E، XVIII، ص.3-64؛ الترجمة الفرنسية، في محاولات في التحليل النفسي، ص.5-78.

الموروث العلمي لدى هلْمهولتز وفخنر. وكان بوسع التحليل النفسي أن يُعتمد علماً بفضل ما يشبه فيزياء الجهاز النفسي والتدوين الكمي للظاهرات الاقتصادية المحتجبة تحت التفسير. وبيّنّا في الجزء الأول من هذا الكتاب أن عبقرية التحليل النفسي الخاصة كانت في مكان آخر وكانت ترتكز على التبادلية بين التفسير والشرح، بين علم التفسير والاقتصاديّ؛ وواجب علينا أن نعترف في الوقت نفسه أن التأمل النظري الذي يستند إلى الفرض الكميّ كان يقاوم الاعتراف الكامل بسمة القول التحليلي الخاصة. والحال أن النظرية الجديدة للدوافع مرتبطة بتأمّل نظري في الحياة والموت، يختلف اختلافاً كبيراً عن النظرية الكمية، ويقترب من أفكار غوته والفكر الرومانسي، بل فكر أمبيدوكل والفلاسفة الكبار قبل سقراط. ويعلّمنا عنوان المحاولة نفسه، ما وراء مبدأ اللذة، علماً على نحو كاف أن إلى هذا المستوى الأعّم للفروض الخاصة بالعمل الوظائفي للحياة، ينبغي أن ترتفع الثورة المفهومية. ولشرح هذه الإنابة في النغمية، لهذا الانتقال من النزعة العلمية إلى الرومانسية، إنما ألّفتُ هذا الجزء الثالث تحت عناوين الإيروس (دافع الحياة)، والثاناتوس (دافع الموت)، والأنانْكه (الضرورة)، هذه العناوين الكبيرة الشعارية: في مواجهة الموت إنما يغيّر الليبيدو اتجاهه ويتلقىّ الاسم الأسطوري للإيروس؛ وفي مواجهة الثنائي ثاناتوس- أنانكه إنما عرض مبدأ الواقع، المقابل من الناحية القطبية لمبدأ اللذة، تراتباً كاملاً للمعنى الذي يشمله الاسم الأسطوري أيضاً للأنانكه.

وستكون مهمتنا الأولى أن نحدّد مكان القطبية الكبيرة التي تستمرّ في تأليف فرويد من أوله إلى آخره: قطبية مبدأ اللذة ومبدأ الواقع، وسيكون ذلك موضوع الفصل الأول. وهذا النقيض، نقيض الدعوى، متضامن على نحو وثيق مع الفروض الأولية في الفرويدية: فرض الثبات والفرض الكمي، تمثيل الحياة النفسية بوصفها جهازاً ذا تنظيم ذاتي، إلخ. والتضامن بين مبدأ اللذة وفرض الثبات هو من القوة بحيث يمكننا بحقّ أن نتساءل إن كان وضع الفروض الأولية موضع التساؤل لا يستلزم فقط ضرباً من ما وراء مبدأ اللذة بل ضرباً من وراء مبدأ الواقع أيضاً. والأكثر أهمية أن نحدّد جيداً موقع معنى مبدأ الواقع ونقيس اتّساع تغيّرات المعنى، الذي تمنحها إياه الفروض الأولية في الفرويدية: بين الوظيفة الإدراكية، التي وجدناها غالباً مقترنة بمؤسّسة الوعي والأنا، وبين الاستكانة للحتميّ، ثمة، دون شك، هامش من المعنى كبير إلى حدّ كاف. وسيكون السؤال عندئذ كامناً في أن نعرف إلى أي حدّ تفلح النظرية الجديدة في الدوافع في أن تنقل مركز الثقل لمفهوم الواقع من قطب نحو القطب الآخر.

وليس بوسعنا أن نجيب عن هذا السؤال إجابة حاسمة قبل أن نفسّر دافع

الموت بالتفصيل. ولهذا السبب سنحتفظ للفصل الثالث، حيث سنجمع بعضاً من الأسئلة النقدية التي ستثيرها القراءة الجديدة للنظرية، بفحص جديد وأخير لمفهوم الواقع في النظرية الفرويدية. فلْنقل على الفور إن علينا ألا نتوقع كثيراً من هذه القراءة الجديدة: لأسباب ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالوظيفة النقدية لمبدأ الواقع إزاء عالم الرغبة والوهم، فالصياغة الأقدم لمبدأ الواقع هي تلك الصياغة التي تقاوم المقاومة الأكبر ذلك الانقلاب الذي أحدثه إدخال دافع الموت في المذهب.

كيف نتكلّم الآن كلاماً صائباً على الفروض الكبرى التي تتناول الحياة والموت؟ ذلك ما سيكون موضوع الفصل الثاني.

علّمنا الجزء الأول من هذا الكتاب أن الفروض النظرية في الفرويدية لا يمكنها أن تكون مسوّغة في ذاتها؛ فمعناها يتقرّر في حركة التفسير والشرح نفسها؛ وتتحقّق الفروض النظرية بقدرتها على أن تمفصل مفاهيم علم التفسير- كمفاهيم المعنى الظاهر، والمعنى الخفيّ، والعَرَض والاستيهام، وممثّل الدافع، والامتثالات والحالات الوجدانية- على مفاهيم اقتصادية، كمفاهيم التوظيف، الانزياح، الإنابة، الإسقاط والاجتياف، إلخ. وكنا قد استطعنا أن نقول إن في العلاقة بين الدافع، بوصفه أول مفهوم طاقي، وتقديم الدافع، بوصفه أول مفهوم من علم التفسير، إنما تكمن نوعية القول التحليلي، الذي يجمع عالمي القوة والمعنى في ضرب من علم الدلالة للرغبة. وسؤالنا الأول يكون عندئذ هو التالي: ماذا يصبح هذا القول، ماذا يصبح هذا العلم، علم الدلالة للرغبة، عندما ينضمّ تأمل نظريّ أكثر رومانسية، في الحياة والموت، إلى تأمل نظري، ذي سمة أكثر علمية، ينصبّ على فرض الثبات ومكافئه السيكولوجي، مبدأ اللذة؟

ويقدّم لنا إذن الجزء الأول من التحليلات في هذا الكتاب سلكاً ناقلاً جيداً: أي دافع لا يكون أبداً سوى واقع قرئت شيفرة رموزه في «تقديماته» بوصفه دافعاً. فما هي «تقديمات» دافع الموت؟ إن مرحلة جديدة من عمل القراءة، قراءة شيفرة الرموز، تبدأ مع هذا السؤال؛ تبدأ علاقة جديدة أيضاً بين الرغبة وعلاماتها. وانطلاقاً من هذا الارتباط الجديد بين علم تفسير واقتصاديّ إنما نكون قادرين على أن نثمّن اتّساع الثورة على مستوى الفروض الأساسية نفسه، الخاصة بالعمل الوظائفي للحياة.

وكنا قد قلنا فيما سبق إن إعادة النظر المفروضة على نظرية الدوافع إعادة سبك كلية: لتعديل القاعدة، الذي يتكلّم عليه لنا نصّ ما وراء مبدأ اللذة، نظيره في ذروة البناء، في نظرية الثقافة التي بدأنا عرضها في الجزء الثاني من هذا الكتاب،

التحليلات، نظرية تجد، إن لم تكن نهايتها، ازدهارها على الأقل في عسر في الحضارة[2].

وعلى مستوى الثقافة إنما يبلغ دافع الموت، دافع «صامت» بامتياز، «صياح التاريخ». وهكذا فإن الارتباط بين الاقتصاديّ وعلم تفسير لدافع الموت يحدث، في الأساس، بين الفروض الميتابيولوجية لمحاولة عام 1920 والنظرية الثقافية الأساسية لمحاولة عام 1929. وهذا الارتباط ذو معنى مزدوج: فمن جهة، عندما يكمل فرويد نظرية في الثقافة على المستوى الظاهر من الحرب إنما يكتشف معنى دافع الموت. ومن جهة أخرى، عنمدا يُدخل فرويد دافع الموت في نظرية الدوافع إنما يباشر في أن يتبيّن معنى الثقافة بوصفها مهّمة وحيدة، تنتظم في ظلّها الظاهرات الجزئية للفن، والأخلاق والدين: فبالنسبة إلى «صراع العملاقين»- دافع الحياة ودافع الموت- إنما يتّخذ مشروع الثقافة معنى جذرياً وإجمالياً معاً.

فالقراءة الجديدة لنظرية الثقافة تستدعي إذن قراءة جديدة لمجموع الظاهرات التي فحصناها بترتيب مشتّت في الجزء الثاني من هذا الكتاب: ظاهرات جمالية، أخلاقية، دينية؛ وكانت القراءة السابقة ناجمة عن التوسيع التدريجي لنموذج الحلم والعصاب على كل التصورات الثقافي، فهي إذن قراءة تماثلية، مع كل ما تتّصف به المماثلة من جزئي وغير مقنع: السؤال قد ظلّ في الواقع قائماً، سؤال مفاده أن نعرف ما إذا كانت الفروق أكثر دلالة من التشابهات. وإذ يضع فرويد مهمة الثقافة مجدّداً في حقل الصراع بين الإيروس والثاناتوس، فإنه يرفع تفسيره الثقافة إلى مرتبة فكرة بسيطة وقوية. فبقدر ما كانت القراءة الأولى، المجزّأة والتماثلية، تميّز التحليل النفسي بوصفه فرع معرفة فكرياً، بقدر ما تميّزه القراءة الثانية، الإجمالية والفعّالة، بوصفه ضرباً من رؤية للعالم. فبعد التمثيل التدريجي، تأتي نظرة النسر...

ولكن المذهب الفرويدي يَشّق الدرب، في الوقت نفسه، لتساؤل أكثر جذرية يعود إلى اليقينيات الأكثر رسوخاً؛ وهذه الأسئلة غير المحلولة هي التي أودّ تجميعها في الفصل الثالث وأضعها تحت ثلاثة عناوين: ما السلبية؟ ما اللذة؟ ما الواقع؟[3].

---

(2)- عسر في الحضارة، .G.W، XIV، ص.421-506. S.E، XXI، ص.60-146؛ الترجمة الفرنسية، دونويل وستيل.

(3)- «لن نبخل في أن نعترف بالجميل لكل نظرية فلسفية أو سيكولوجية قد تخبرنا شيئاً عن دلالات الإحساسات باللذة والألم، التي تمارس علينا تأثيراً آمراً. ومع الأسف، لا يقدّم شيء يكون صالحاً للاستعمال. إنها المنطقة الأكثر غموضاً ومناعة في الحياة النفسية؛ وبما أننا عاجزون عجزاً مطلقاً عن أن نتجنّب مسّها، فإن الفَرَض الأكثر مرونة سيكون، كما يبدو لي، هو الأفضل.
.G.W، XIII، ص.3-4. S.E، XVIII، ص.7؛ الترجمة الفرنسية، ص.5.

الفصل الأول

مبـدأ اللـذة
ومبـدأ الواقـع

نصّ ماوراء مبدأ اللذة... ذلك يعني، عام 1920, إدخال دافع الموت في نظرية الدوافع. وثمة دائماً، في مذهب فرويد، ضرب من ما وراء مبدأ اللذة، مع ذلك، ضرب ما كفّ عن أن يُسمّى مبدأ الواقع. فمن المتعذّر إذن أن نقيّم أهمية الثورة التي يفرضها دافع الموت على نظرية الدوافع، دون أن نضع مسبقاً القطبية الأولى في مكانها، قطبية اللذة والواقع.

والحال أن مفهوم الواقع، لدى فرويد، أقلّ بساطة مما يبدو، وبوسعنا أن نجمل نموّه على النحو التالي:

1- في البدء، يشمل مبدآ «العمل الوظائفي النفسي» على وجه التقريب، حتى نتكلّم مثل مقال صغير هام، لعام 1911, ما سمّيناه «السيرورة الأولية» و«السيرورة الثانوية»؛ وقد عرضنا فيما سبق معنى هذين المصطلحين ونكتفي الآن أن ندوّن هذا التحليل بعبارات التقابل، الذي يعنينا هنا. ففي سياق عيادي أول الأمر إذن- سياق نظرية العصاب والحلم- إنما جرى إعداد هذا المفهوم الأول؛ وتخصّص الكتابات الميتاسيكولوجية لعام 1914-1917 توسيعاً أول لمفهوم الواقع إذ تمنحه معنى اقتصادياً، متجانساً مع المعنى الذي منحته موقعية الجهاز النفسي الأولى من جهة أخرى، مفاهيم اللاشعور، قبل الشعور، الشعور؛ وسيكون الواقع بالإجمال هو

الملازم لوظيفة الوعي. وإذ ننتقل على هذا النحو من معنى وصفي وعيادي إلى معنى منهجي واقتصادي، فإننا ندوّن المفهوم الأول في سجل جديد، ولكننا لم نضفِ عليه شكلاً مختلفاً في الحقيقة.

2- ثمة إغناء ثان لمبدأ الواقع ينبغي أن نبحث عنه من جانب تقصّي العلاقة بالموضوع؛ ونحن لا نظلّ أيضاً في مستوى النظرية الأولى للدوافع (التقابل بين الدوافع الجنسية ودوافع الأنا) فحسب، بل في مستوى موقعية الجهاز النفسي الأولى (تمثّل الجهاز النفسي بوصفه مجموعة من الأماكن: اللاشعور، قبل الشعور، الشعور).

3- ثمة تحوّل أكثر حسماً لمفهوم الواقع مرتبط بالشكلين الأكثر أهمية للنظرية التي فحصناها في الفصول السابقة: إدخال النرجسية من جهة، الانتقال إلى موقعية الجهاز النفسي الثانية من جهة أخرى. وهذان الإصلاحان يبينان، لأسباب مختلفة ولكنها متلاقية، في تضخيم متنام للتقابل بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع: ليس الواقعي فقط عكس الهلوسة، إنه الضرورة الصلبة، كما تكشف الحجاب عن نفسها ما وراء الهجر لموقع النرجسية وما وراء الإخفاقات، والنزاعات التي تبلغ ذروتها في عصر الأوديب. ويُسمّى الواقع عندئذ الضرورة والأنانكه في بعض الأحيان الآن.

و«إعادة إضفاء الصفة الأسطورية» الكبيرة على نظرية الدوافع، التي سننظر فيها خلال الفصل الثاني ويرمز إليها الإيروس والموت، لن يفوتها أن يكون لها صدى في هذه السيرورة من التضخيم؛ ونحن سنهجر المفهوم الفرويدي للواقع عند هذا الحدّ لنجده مجدّداً في نهاية دراستنا في الموت. وسنتكلّم إذن على مبدأ الواقع مرتين: قبل دافع الموت وبعد دافع الموت. فالانتقال من تصوّر «علمي» للجهاز النفسي إلى تفسير أكثر «رومانسية» لحركة الحب والموت لايمكنه إلا أن يؤثر في المعنى الذي يتّخذه مفهوم الواقع في الفرويدية: الواقع مفهوم منظّم قبل دافع الموت، شأنه شأن «مبدأ اللذة»؛ ولهذا السبب يُسمّى «مبدأ»؛ ومفهوم الواقع، بعد دافع الموت، يُشحن بمعنى يحمله إلى مستوى القوى الكبرى شبه الأسطورية التي تتقاسم إمبراطورية العالم: يرمز مصطلح الأنانكه إلى هذا التغيير في الطبيعة، وهو مصطلح يذكّرنا بالقدر في التراجيديا الإغريقية، والطبيعة في فلسفة النهضة ولدى سبينوزا، وبالعودة الأبدية لدى نيتشه. ونقول باختصار إن ما كان أول الأمر مجرّد مبدأ «تنظيم نفسي» سيصبح رمز حكمة ممكنة.

1- مبدأ الواقع و«السيرورة الثانوية»

نقطة الانطلاق العيادية لملاحظات فرويد على الواقع ليست موضع شك؛

والمحاولة الصغيرة لعام 1911, صياغات خاصة بمبدأي العمل الوظائفي النفسي[1]، تذكّر بذلك منذ السطور الأولى: «وظيفة الواقعي، كما هي لدى بيير جانه، إنما هي ما فقده العصابي؛ أو نقول، لنعبّر في الحال عن الفارق بين فرويد وجانه، إنها ما انصرف عنه العصابي، لأن الواقع يتعذّر تحمّله. فأي معنى فلسفي خاص غير مرتبط إذن في البدء بهذا المفهوم للواقع؛ فالواقع لا يثير تساؤلاً، بل يُفترض أنه معروف؛ والإنسان السويّ والطبيب النفسي هما مقياسه؛ إنه الوسط المادي والاجتماعي للتكيّف.

ولكن من المهمّ، منذ هذا المستوى الأولي، أن يستغرب المرء سمة التقابل القليلة التجانس: لذة– واقع. وينبغي، حتى نجعلها متجانسة، أن نسلّم منذ البدء أن مبدأ اللذة يتداخل مع الواقع بصفته مصدر استيهامات؛ فالذهان الهلوسي الحادّ أو الضعف العقلي (amentia) لدى مينَرْ قدّم التخطيطية الأوّلية [2]؛ وفرويد هو الذي وسّعها لتشمل كل الأعصبة: «الواقع، يطرح فرويد، أن العصابي يفعل الشيء نفسه مع جزء من أجزاء الواقع»[3]. وهذا التوسيع لتخطيطية مخصّصة في البدء لتفسير الذهان، حتى تشمل العصاب، تستند إلى قضية قديمة، عرضناها في وقتها المناسب، مفادها أن إنجاز الرغبة، في العصاب والحلم، يخضع هو نفسه إلى النمط الهلوسي. وانطلاقاً من هذه النواة الأولية، إنما يمكننا على نحو مشروع أن نقترح على أنفسنا «أن نفحص العلاقة، من حيث نموّها، علاقة العصابي والإنسانية على وجه العموم بالواقع وأن ندمج الدلالة السيكولوجية للعالم الخارجي الواقعي على هذا النحو في بنية نظرياتنا»[4].

وهذا التشبيه، تشبيه مبدأ اللذة بالوظيفة شبه الهلوسية للرغبة، قاعدة السيرورة التي سمّاها فرويد، في عصر كتاب المخطّط الإجمالي والفصل السابع من تفسير الأحلام، «سيرورة أوّلية»؛ ويتيح هذا التشبيه بالمقابل، تقريب مبدأ الواقع من السيرورة الثانوية. وهذا التشبيه المزدوج إنما يُستخدم سلكاً ناقلاً في تتمّة المحاولة لعام 1911, ولكن فرويد نفذ إلى مباحث تذهب إلى أبعد من ذلك كثيراً ولا تُفهم إلا في علاقتها بموقِعية الجهاز النفسي الثانية.

(1)– صياغات خاصة بمبدأي العمل الوظائفي النفسي (1911)، .G.W، VIII، ص.230–288. .S.E، XII، ص.218–226. .IV.p.c، ص.13–21. انظر جونز، مصدر مذكور سابقاً، II،ص332–5.

(2)– نجد صياغة المبدأين الأولين في الرسالة 105 إلى فليس: «التعميم الأخير صامد ويبدو أنه يقتضي التقدّ م إلى اللانهاية. فليس الحلم وحده إنجاز رغبة، بل الأزمة الهستيرية أيضاً؛ وهذا يصحّ على العرض الهستيري، وعلى الوقائع العصابية دون شك أيضاً. وذلك ما كنت قد تعرّفت عليه من قبل في الجنون الحادّ. فالواقع، وإنجاز الرغبة، ذلكم هو الزوج المتباين الذي منه تصدر حياتنا النفسية...» ولادة التحليل النفسي، ص.246. انظر جونز، مصدر مذكور سابقاً، I، ص.396.

(3)– .VIII،G.W، ص.230. .S.E، XII، ص.219.

(4)– المصدر السابق.

فالعلاقة بين السيرورة الأولية والسيرورة الثانوية ليست هي نفسها علاقة بسيطة؛ إنها تكشف عن ضربين من العلاقة بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع. فليس مبدأ الواقع حقاً، من جهة، نقيض مبدأ اللذة، ولكنه ضرب من الطريق الملتوي أو إطالة درب الإشباع؛ والواقع أن الجهاز النفسي لم يعمل عمله الوظائفي قطّ وفق التخطيطية البسيطة للسيرورة الأولية؛ ونقول، في نهاية المطاف، إن مبدأ اللذة، منظوراً إليه في حالته النقيّة، خيال تعليمي؛ ويدلّ مَبدأ الواقع، بصورة متلازمة، على الحركة السوية لسير جهاز نفسي تحكمه السيرورات الثانوية؛ ولكن مبدأ اللذة، من جهة أخرى، يطيل عهده بضروب مختلفة من التقنّع ؛ إنه هو الذي يغذّي الوجود الاستيهامي كله، منظوراً إليه في أشكاله السوية والمرضية، من الحلم إلى أوهام الدين مروراً بالمثُل؛ ويبدو مبدأ اللذة تماماً أنه يتعذّر تجاوزه إذا نظرنا إليه على هذا النحو في أشكاله المقنّعة؛ ومنذئذ يدلّ مبدأ الواقع على نظام يصعب بلوغه.

فأن يكون مبدأ اللذة، إذا أُخذ على إطلاقه، خيالاً يُتجاوَز الآن دائماً، ذلك أمر كنا قد ذكرنا أسبابه المتعدّدة في دراستنا كتاب المخطط الإجمالي: أولاً، الدوافع الداخلية تحطّم التوازن دائماً وتجعل تفريغ التوترات الكامل أمراً متعذّراً؛ وهكذا يكون الجهاز النفسي منصرفاً عن النظام الطاقي الأبسط، الذي يمثّله مبدأ الثبات. ثم يستخدم اختبار الإشباع نفسه عون الغير حتماً، والعلاقة بالموضوع وبالتالي كل دارة الواقع. ويتذكّر القارئ هذا النصّ المدهش من كتاب المخطط الإجمالي: «العضوية الإنسانية عاجزة، في مراحلها المبكّرة، عن أن تُحدث هذا العمل النوعي الذي لا يمكنه أن يتحقّق إلا بعون خارجيّ وفي اللحظة التي يتوجّه خلالها انتباه شخص ذي اطلاع جيّد إلى حالة الطفل... فدرب التفريغ يتطلّب على هذا النحو وظيفة ثانوية ذات أهمية قصوى: وظيفة الفهم المتبادل. ويصبح العجز الأصلي للموجود الإنساني، على هذا النحو، هو المصدر الأول للبواعث الأخلاقية كلها»[5]. ونقول أخيراً إن الألم، وفق صيغة أخرى من المخطط الإجمالي، هو «المعيار التربوي الوحيد»[6]: إنه هو الذي يمنح مبدأ الواقع نفسه معنى متعي ويضعه في استطالة مبدأ اللذة. والقول الحقّ إن الإشباع الهلوسي رذْب بيولوجي؛ إنه يقود إلى الإخفاق حتماً؛ ولهذا السبب إنما تكون مؤسّسة مبدأ الواقع مقتضى من مقتضيات مبدأ اللذة نفسه.

فإذا كان مبدأ الواقع إذن يتزامن مع السيرورة الثانوية، فإن كل حياة نفسية بشرية تخضع له، بمقدار ما تفلت من الهلوسة.

---

(5)– ولادة التحليل النفسي، ص.336.
(6)– المصدر السابق، ص.381.

ويقدّم الجزء الثالث من كتاب المخطط الإجمالي تخطيطية للسيرورة الثانوية المفهومة على هذا النحو؛ ويظلّ مبدأ الواقع، من خلالها، في الحدود لما يمكننا أن نسمّيه مذهب لذة محسوب أو معقول؛ والحال أن هذه التخطيطية لن تكون أبداً موضع تعديل بعمق. ونحن نعرف مباحثها الرئيسة: اختبار كيف الواقع (الذي كان المخطط الإجمالي قد رصد له جماعة خاصة من «العصبونات»)، التمييز بين الهلوسة والإدراك، سبْر يقظ للمنبّهات الجديدة، تماهي المنبهات الجديدة بالقديمة بواسطة حكم (وفق تخطيطية شبيهة بحكم الإدراك لدى كانْت)؛ الانتقال من الواقع الملاحظ إلى الواقع موضوع التفكير، على قاعدة الآثار التذكّرية للكلام المسموع؛ السيطرة الحركية، العضلية، على الواقع؛ السيادة على مهلة التفريغ بهدف تكوين الأفكار، إلخ. ولا يضيف الفصل السابع من تفسير الأحلام شيئاً إلى هذا التحليل الإجمالي للسيرورة الثانوية؛ بل استطعنا أن نقول، لأسباب بنيوية ترتبط بقصد هذا الكتاب، المخطط الإجمالي: إنه، أي هذا الكتاب، يمضي إلى أبعد مما يمضي إليه تفسير الأحلام.

والمباحث الرئيسة التي يعالجها المخطط الإجمالي هي التي يستأنفها مقال عام 1911, في فقراته الثماني الأولى المخصّصة لمبدأ الواقع[7]. فالانتباه مصاغ فيها بوصفه تكيّفاً، استباقياً والذاكرة، بوصفها تكامل تدوينات الماضي؛ والحكم، بوصفه مقارنة وتماهياً بين الصفات الجديدة والآثار التذكّرية؛ والسيطرة الحركية بوصفها ارتباطاً ينشّط الطاقة؛ والكفّ الحركي أو الفكري يقوم بالدور نفسه؛ بل يمكننا القول إن نصّ المخطط الإجمالي يظلّ الأوضح من الجوانب جميعها.

ويدور تحليل مبدأ الواقع في فسحة ضيّقة جداً إذا بقينا في هذا التصوّر للسيرورة الثانوية التي يظلّ مقابلها بناء نظرياً. ولكن تفسير الأحلام كان قد بيّن، في اتجاه عكسي، لماذا يكون متعذراً تجاوز مبدأ اللذة. فالجهاز النفسي كان، ونحن نتذكّر ذلك، ممثَّلاً على غرار جهاز فيزيائي، يمكنه أن يعمل عمله الوظائفي في اتجاه تقدّمي أو في اتجاه نكوصي؛ وهذه التخطيطية، المضلّلة من نواح كثيرة، توحي على الأقلّ بفكرة حياة نفسية تعمل بالمقلوب لأنها تقاوم أن ينوب مبدأ الواقع مناب مبدأ اللذة. فمبدأ اللذة لا يدلّ عندئذ على مرحلة خيالية سابقة فقط، ولكنه يدلّ أيضاً على الحركة المعكوسة للجهاز، وهذا ماكان الفصل السابع يسمّيه النكوص الموقعي، أو ميل الجهاز النفسي إلى إحياء الشكل البدائي لإنجاز الرغبة الهلوسي؛ وعلى هذا النحو إنما يمكن أن يكون بوسع فرويد تعريف Wunsch، الذي نترجمه ترجمة

(7)- .VIII،G.W، ص.230-1. .S.E، XII، ص.219-21.

تقريبية بـ «الرغبة»، بهذا الميل إلى إحياء الشكل الهلوسي للإنجاز: «منذ أن تظهر الحاجة مجدّداً، سيكون هناك، بفضل العلاقة القائمة بين الإثارة وصورة الإشباع التذكّرية، إطلاق حركة نفسية ستوظّف من جديد تلك الصورة التذكّرية للإدراك وستُحدث الإدراك نفسه مجدّداً، أي ستعيد تكوين وضع الإشباع الأول؛ وهذه الحركة هي التي نسمّيها الرغبة (Wunsch)، فالظهور الجديد للإدراك هي إنجاز الرغبة. وإثارة الحاجة التي توظّف الإدراك توظيفاً كاملاً هو الدرب الأقصر نحو إنجاز الرغبة. ولا شيء يحول بيننا وبين افتراض حالة بدائية للجهاز النفسي، يكون فيها هذا المسار مسلوكاً بالفعل وحيث الرغبة تحدث على نمط هلوسي. وتميل هذه الفاعلية النفسية الأولى إذن إلى هويّة الإدراك، أي إلى تكرار الإدراك الذي يجد نفسه مرتبطاً بسكون الرغبة»[8]. هذا الدرب الأقصر للإنجاز مغلق أمامنا دون شك، ولكنه هو الذي نسلكه على نمط مجازي، بديل، في كل سجلات الاستيهام. فالأعراض العصابية، والأحلام الليلية والنهارية، شهود على تفوّق مبدأ اللذة واختبار قدرته[9].

ويعبّر مبدأ الواقع بالحري، من وجهة النظر الثانية هذه حيث مبدأ اللذة يمثّل وظيفة فعلية، عن اتّجاه مهمّةٍ أكثر مما يعبّر عن عمل وظائفي عادي. وصعوبة هذه المهمة هي التي لا تكفّ تتمّة التحليل عن إبرازها؛ فمبدأ اللذة هو الأقّل كلفة؛ وينطوي مبدأ الواقع على تخلّ عن العلاقة المباشرة بين الرغبة والهلوسة.

وهذه العلاقة المأساوية هي التي تلخّصها الفقرة الثانية من مقال 1911 ببعض الكلمات: «يوجد ميل عام لدى جهازنا النفسي بوسعنا أن نرجعه إلى المبدأ الاقتصاديّ في توفير المصروفات؛ إنه يبدو أنه يعبّر عن نفسه في الإصرار الذي نظلّ به مثبّتين على مصادر اللذة التي نحوزها وفي الصعوبة التي نتخلّى بها عنها. ومع إدخال مبدأ الواقع، انفصل شكل من الفاعلية المفكّرة، وتحرّرت من اختبار الواقع وظلّت تابعة لمبدأ اللذة. وتكمن هذه الفاعلية في إنتاج الاستيهامات الذي يبدأ من قبلُ في لعب الطفولة ويستمرّ، إذ يتلاحق فيما بعد، على صورة حلم مستثار ويهجر كل خضوع إلى الأشياء الواقعية»[10]. وينبغي أن نضع مجدّداً، خلف هذه الملاحظات الموجزة، كلّ ما يقوله الفصل السابع من تفسير الأحلام عن عدم قابلية الرغبات الأقدم للتدمير، وعجز الإنسان عن الانتقال من نظام استيهام إلى نظام واقع، ونقول باختصار، عن كل ما يجعل الحياة النفسية البشرية «شيئاً» ويسوّغ اللجوء إلى

(8)- II،G.W. / III، ص. 571، S.E.، V، ص.565-6؛ الترجمة الفرنسية، ص.463-4 (308).
(9)- G.W.، VIII، ص.234، S.E.، XII، ص.222.
(10)- G.W.، VIII، ص.234، S.E.، XII، ص.222.

ضرب من موقعية الجهاز النفسي. نعم، درب الواقع هو الدرب الأصعب. ويتيح كثير من الأوهام، في المخطط الإجمالي والمحاولة الحالية، أن نؤكد أن الفكر الذي يعكف على العمل العلمي هو وحده الذي يبلغ الواقع.

ذلك هو تصوّر العمل الوظائفي المزدوج للجهاز النفسي، من المخطط الإجمالي إلى مقال عام 1911. ولن يغيّر فرويد هذا التصور تغييراً عميقاً، ولا يكفّ عن أن يضيف إليه. فـ المحاولات الميتاسيكولوجية تقتصر على أن تمنحه ترجمة موقعية واقتصادية تجعله منسجماً مع التصّور الأول للجهاز النفسي الذي سمّيناه موقعية الجهاز النفسي الأولى.

وعلى هذا النحو إنما يتكامل التقابل بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع، في المحاولة في اللاشعور، مع التقابلات الكبرى بين «منظومات» اللاشعور، قبل الشعور، الشعور؛ وهذا التدوين جدير بأن نتوقّف عنده، ذلك أنه يتيح للمرة الأولى أن نقيم علاقة بين مبدأ المواقع والمنظومة المسمّاة «الشعور» وأن نعرّف الواقع أنه متضايف الوعي.

وفي الفقرة المخصّصة لـ «خصائص منظومة اللاشعور» إنما يوجد هذا التدوين[11] «المنهجي»؛ فمبدأ اللذة- اللالذة موضوع في جهة غياب التناقض نفسها (غياب النفي، والشك، وغياب الدرجة في اليقين)، وحركية التوظيفات وغياب العلاقة بالزمن؛ ومبدأ الواقع موضوع، على العكس، في جهة النفي والتناقض نفسها، وجهة الارتباط القويّ بالطاقات، والعلاقة الزمنية.

وفي الملحق الميتاسيكولوجي بنظرية الأحلام لعام 1916[12] إنما يتلقّى، دون ريب، هذا الارتباط بين منظومة الشعور وميدأ الواقع تلك الصياغة الأدقّ في كل التأليف النظري لدى فرويد.

ويعترف فرويد، إذ يصوّب الفصل السابع من تفسير الأحلام، أن النكوص الموقعي- أي انحلال فكرة الرغبة التذكّرية الناجمة عن تجربة الإشباع السابقة، وانبعاث هذه الصور- لا يكفي لشرح عاطفة الواقع التي ترتبط بالهلوسة؛ وينبغي أن نضيف إلى ذلك إلغاء وظيفة التمييز في حكم الإدراك؛ فينبغي إذن أن ترتبط مجدّداً هذه الوظيفة، وظيفة التمييز، بمؤسسة نفسية خاصّة. بـ «تنظيم صالح لأن يتيح لنا أن نميّز مثل هذا الإدراك للرغبة من الإنجاز الواقعي وأن نتجنّبه بالتالي»[13]. فما هو ملغى على هذا النحو هو «اختبار الواقع»[14].

(11)- «خلاصة القول: غياب التناقض، السيرورة الأولية (حركية التوظيفات)، اللازمنية وإحلال الواقع النفسي محل الواقع الخارجي، تلكم هي السمات التي يمكننا أن نتوقّع وجودها في السيرورات الناجمة عن منظومة اللاشعور». .G.W، X، ص.286. .S.E، XIV، ص.187؛ الترجمة الفرنسية، في الميتاسيكولوجيا، ص.131.

(12)- .G.W، X، ص.412-26. .S.E، XIV، ص.222-385. C.P، IV، 137-151؛ الترجمة الفرنسية، في ميتاسيكولوجيا، ص.162-188.

(13)- .G.W، X، ص.422. .S.E، XIV، ص.231؛ الترجمة الفرنسية، ص.181.

(14)- المصدر السابق.

والحال أن فحص هذه الوظيفة يعيدنا إلى القول إن «المنظومة» نفسها هي التي تنظِّم الـ «صيرورة- شعور» و«اختبار الواقع»؛ فالتكوين المزدوج لضرب من الداخل وضرب من الخارج ينتمي إلى وظيفة وحيدة، مرتبطة على نحو واضح بالعمل العضلي، الوحيد القادر على إظهار الموضوع أو إخفائه. ولهذا السبب إنما يمكننا الكلام على منظومة وحيدة الشعور- الإدراك، المزوّدة بتوظيف خاص، بشحنة قادرة على أن تقاوم الغزو الليبيدي. فاختبار الواقع متضامن على هذا النحو مع منظومة الشعور وتوظيفها الخاص. ولهذا يقول فرويد: «نعتبر اختبار الواقع مؤسسة من المؤسسات الكبرى لـ الأنا إلى جانب الرقابات التي تَعَلَّمنا أن نتعرّفها بين المنظومات النفسية...»[15]. وهذه الرقابات التي ترافق اختبار الواقع هي تلك التي تحمي المنظومتين قبل الشعور والشعور من التوظيفات الليبيدية، وهي تلك التي تفقد مقاومتها، في ذهان الرغبة، إما بـ«الانصراف عن الوقعي» و«الانسحاب» منه، وإما بـ «التخلّي الإرادي» كما في الدخول في النوم. فالهروب النرجسي في النوم يعادل خسارة التوظيف الخاص بالمنظومة الشعور[16].

ويفترض إذن كل نكوص موقعي، المميّز لخسارة وظيفة الواقعي، تشوّهاً في المنظومة الشعور نفسها. ولكن فرويد يعترف دون صعوبة أن النظرية الموقعية الاقتصادية لمنظومة الشعور- الإدراك تظلّ واجبة الصياغة. فالنظرية، هنا أيضاً، تحدّد الأطر لبحث أكثر مما تحسم نتائج. فكل ما قلناه فيما تقدّم عن الوعي بوصفه «سطح» الجهاز النفسي (في اتّجاه الفصل الثاني من نصّ الأنا والهو) ذو علاقة بتقصّي المنظومة الشعور- الإدراك، هذا التقصّي الذي نعلم الآن أنه البديل لكل دراسة لمبدأ الواقع. وعندما يقول فرويد إن منظومة الإدراك هي نواة الأنا[17]، فإنه يعلن في الواقع مبدأ الواقع. وهكذا يكون بوسعنا الآن أن نضع الوظيفة الكبرى لـ«الخارجية» في مواجهة التماسات العالم الداخلي الأخلاقية والدافعية على حدّ سواء؛ ويمكننا أن نقول فيما بعد، عندما نُدخل الأنا العليا في مواجهة مع الواقع، ومع الأنا والهو: «في حين أن الأنا هي ممثّل العالم الخارجي بصورة أساسية، ممثل الواقع، تنتصب الأنا العليا بالتضادّ معها، بوصفها وكيل الداخل، وكيل الهو. فالنزاعات بين الأنا والمثال ستعكس بصفة نهائية، بوصفنا جاهزين الآن للاعتراف بذلك، ذلك التضادّ بين ما هو واقعي وما هو نفسي، بين العالم الخارجي والعالم الداخلي[18].

(15)- .G.W، X، ص.424. .S.E، XIV، ص.233؛ الترجمة الفرنسية، ص.184.
(16)- .G.W، X، ص.425. .S.E، XIV، ص.234؛ الترجمة الفرنسية، ص.185-6.
(17)- يقول كتاب الحداد والسوداوية في الاتجاه نفسه: «إننا نضع الوعي، مع الرقابة واختبار الواقع، في عداد المؤسسات الكبرى للأنا». .G.W، X، ص.433. .S.E، XIV، ص.247؛ الترجمة الفرنسية، ص191.
(18)- .G.W، XIII، ص.264. .S.E، XIX، ص.36؛ الترجمة الفرنسية ص191.

2- مبدأ الواقع و«اختيار الموضوع»

مبدأ اللذة هو الدرب القصير واليسير؛ فكل ما هو نكوصي يرجع إليه. ومبدأ الواقع طويل وعسير؛ ولا يمضي دون تخلّ عن الموضوعات القديمة ودون حداد عليها.

وهذه التخطيطية البسيطة تغتني، دون أن تتشوّه تشوّهاً أساسياً، بكل التحليلات التي تنصبّ على ما سميناه تاريخ الرغبة عدة مرات. وهذا «التسلسل الزمني» الإجمالي للرغبة سيُظهر علاقات جديدة بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع.

وإذ قصر فرويد، في نظريته الأولى في الليبيدو، تقصّي الدوافع على مجال الدوافع الجنسية، المتقابلة مؤقتاً مع دوافع الأنا، فإنه حدّد حقل الاختيار لتاريخ النزاع بين مبدأي العمل الوظائفي؛ والواقع أن حلول مبدأ الواقع محل مبدأ اللذة لا يحدث دفعة واحدة، ولا متزامناً مع كل جبهات الدوافع: إن مجال الليبيدو هو بامتياز ذلك المجال الذي يكون تغيّر النظام فيه صعب الاكتساب. وإذا كان الليبيدو يظلّ زمناً طويلاً أكثر من أي دافع آخر، في ظلّ نظام مبدأ اللذة، فالسبب أن الغلمة الذاتية البدئية تتيح له أن يفلت زمناً طويلاً من اختبار الإشباع وبالتالي من التربية بواسطة اللالذة، ولأن مرحلة الكمون تؤجّل أيضاً إلى مرحلة البلوغ هذه المواجهة مع الواقعي. فالجنسية هي مركز سمة القديم المهجور، في حين أن دوافع الأنا تكون على الفور في صراع مع مقاومات الواقعي[19]. وفي منطقة الاستيهام على وجه الخصوص إنما يتابع مبدأ اللذة هيمنته؛ وهنا إنما تصمد بنية الرغبة زمناً أطول، وربما إلى مالا نهاية له. ونحن لفتنا النظر إلى هذه النوعية لعلم دلالة الرغبة الجنسية؛ وعلى خلاف الجوع أو حتى دفاع الأنا، تبعث الجنسية على التخيّل والكلام، ولكن على نمط فاقد الحسّ بالواقع: إن علم دلالة الرغبة هو هنا علم دلالة الهذيان. ولهذا السبب إنما يظهر مبدأ الواقع كأنه ثمرة معركة مستمرّة، لا في البنيات التحتية للرغبة فحسب، ولكن في تشجّرات الخيالي، على مستوى ما تسمّيه المحاولات في الميتاسيكولوجيا «فسائل» الدافع، في كل سجلات الامتثال، والوجدانية، والتعبيرات المنطوقة عن الرغبة.

وهذا التاريخ، تاريخ الرغبة، مركز معركة بين الاستيهام والواقع، حاول فرويد أن يؤرّفه بنظريته في «مراحل» الليبيدو؛ وإذ قرّب على هذا النحو، من جهة، بين ما تسمّيه محاولة 1911 «تفكيك مبدأ اللذة بواسطة مبدأ الواقع»[20]، وبين نظرية المراحل، من جهة ثانية، فإنه أقام ارتباطاً يثير الاهتمام بين مبدأ الواقع و«اختيار

(19)- صياغات خاصة بمبدأي العمل الوظائفي، .G.W، VIII، ص.234. .S.E، XII، ص.222.

(20)- المصدر السابق.

الموضوع»، وهو مبحث مركزي في تاريخ الليبيدو.

وهذا الارتباط أكثر دقّة وأكثر إنارة من الارتباط الذي أقمناه فيما سبق بين مبدأ الواقع والسيرورة الثانوية.

ونقطة الانطلاق الموجودة في هذه الملاحظة الموجزة الرئيسة من كتاب ثلاث محاولات في الجنسية، مفادها أن للدافع «هدفاً» محدّداً، ولكن له «موضوعات» متنوّعة. وهذا التيهان الأصلي للرغبة هو الذي يجعل عهد مبدأ اللذة دائماً. ولأن الرابطة بالموضوع ليست معطى، فينبغي أن تكون مكتسبة؛ وهذا المشكل هو الذي تطلق عليها النظرية التحليلية مصطلح «اختيار الموضوع»؛ إنه يكوّن المبحث المركزي في نظرية المراحل الليبيدية.

ويتزامن مبدأ الواقع، الموضوع مجدّداً في هذا المنظور المحدد، مع حلول المرحلة التناسلية، ومع خضوع حب الموضوع إلى الإنجاب على نحو أكثر دقّة أيضاً. ولم يتغيّر فرويد في هذا النقطة قطّ؛ فهو يجعل لمبدأ الواقع نظيراً هو تنظيم داخل النفس محدّد: «تنظيم الميول الجزئية وإخضاعها إلى وظيفة الإنجاب». ويقابل هذا التأكيد المتكرّر في المحاولات الثلاث[21] تأكيد مشابه في مقال 1911: «في حين أن الأنا تتابع تحوّلها من أنا لذة إلى أنا واقع، تجتاز الدوافع الجنسية تلك التغيّرات التي تقود الأنا عبْر أطوار وسطى متنوّعة من الغلمة الذاتية البدئية حتى حب الموضوع في خدمة الإنجاب»[22]. وهكذا يكمن الواقع في العلاقة بالآخر، لا بجسم آخر بوصفه مصدر اللذة الخارجي فحسب، بل برغبة أخرى وبقدر النوع في نهاية المطاف. وفي سجلّ الليبيدو الجنسي إنما تقدّم تبادلية العلاقة مع شريك مكمّل وشبيه، وخضوع الفرد إلى النوع، معيار تفوّق مبدأ الواقع. والإسهام الاساسي الذي قدمّه التحليل النفسي بهذا الصدد إنما هو أنه بيّن أن هذا الغزو الأكثر تعقيداً، غزو التنظيم، عسير وعابر، لا بفعل حادث إشراط اجتماعي، بل بفعل ضرورة بنيوية؛ وهذا إنما هو ما يجعل فرويد معارضاً كل أصحاب النزعة الثقافية الحريصين على أن يعيدوا صعوبة الحياة إلى ظروف البيئة الاجتماعية الراهنة؛ وفي رأي فرويد أن المواقع المتتالية الجنسية راسخة ويصعب «هجرها»؛ وهكذا تؤرّف الموضوعات المفقودة درب الواقع[23]، وأول هذه الموضوعات المفقودة ثدي الأم؛ والغلمة الذاتية نفسها مرتبطة جزئياً بهذا الموضوع المفقود. ولهذا السبب يكون لاختيار الموضوع سمة مستقبلية وحنينية معاً: «واقع أن تجد موضوعاً جنسياً ليس بالإجمال سوى

(21)- .G.W، V، ص.99.109.139. .S.E، VII، ص.199 (1915)، 207 (1905)، 287 (1905)؛ الترجمة الفرنسية، ص.111، 128، 175.

(22)- .G.W، VIII، ص.237. .S.E، XII، ص.224.

(23)- ثلاث محاولات...، .G.W، V، ص123، ومايليها، .VII،S.E، ص222؛ الترجمة الفرنسية، ص151 ومايليها.

أسلوب في أن تجده مجدّداً» [24]. فالمستقبل، بالنسبة لليبيدو، موجود في الخلف، في «السعادة المفقودة» [25]، وحدث لفرويد على الأغلب أن قال إن اختيار الموضوع ليس اختياراً إذا تجرأت على قول ذلك؛ وبفعل ضرب من القدر المحتوم، سيحدث اختيار على نمط الجسم الخاص أو جسم الموجود الذي أغدق نعمه في الزمن الغابر: إنه سيكون اختياراً نرجسياً أو اعتمادياً [26].

ويبلغ هذا التفسير الدرامي لتاريخ الرغبة نقطته الحرجة مع عقدة أوديب؛ وهذه العقدة تعني تقصّينا الحالي بسبب التكاثر الاستيهامي الذي تثيره؛وليست الأزمة الأوديبية، في الواقع، ذات موضوع في الزمان محدد؛ إنها تستطيل في استيهامات غشيان المحارم التي يشهد عليها العصاب والحلم. ونحن نعلم بأي إلحاح يؤكد فرويد نواة غشيان المحارم في العصاب: هنا، يقول فرويد، إنما يصمد التحليل النفسي أو يسقط؛ ولكن الأساسي في الدراما الأوديبية استيهامي هو نفسه؛ إنها دراما موضوع تمثيل وحلم؛وليس ثمة أكثر جدّية منها، ذلك أنها ناشئة من التماس الرغبة المتعذّر؛ فالرغبة اقتضت المتعذر أول الأمر (ذلك مايعبّر عنه المذهب الفرويدي بأشكال أثارت الدهشة والكارثة: يريد الصبي طفلاً من أمه والبنت طفلاً من أبيها)؛ وكانت الرغبة خائبة الأمل ومضرورة لأنها اقتضت المتعذّر؛ وليس درب الواقع منذئذ تؤرّفه أشياء مفقودة فحسب، ولكن تؤرّفه أيضاً أشياء ممنوعة ومرفوضة. وقيل مايكفي عن أهمية هذه الضروب من الهجر، من هذه التخلّيات، لتكوين الأنا العليا، وينبغي أن نقول الآن انعكاسها على مبدأ الواقع.

ويجعل فرويد، في مقال 1911, أنا الواقع مقابلاً لأنا اللذة [27]؛ وإذا كانت الرغبة هي الباعث الرئيس لأنا اللذة، فالبحث عن المفيد هو الباعث الرئيس لأنا الواقع: «كما أن اللذة لايمكنها أن تفعل شيئاً سوى أن ترغب... كذلك أنا الواقع لايمكنها إلا أن تميل نحو ماهو مفيد وتحتمي من الأضرار كلها» [28]. ويقف فرويد هنا على تربة معروفة جداً. وحول دلالة المفيد إنما تدور الحوارات السقراطية الأولى. ولاينبغي للنقد الكانْتي أن يخفي الدلالة الإيجابية لهذا التفكّر في المفيد؛ ويعيد فرويد، على وجه الدقة، إلى المفيد قرينة الواقع إذ يجعله مقابلاً لخداع الرغبة. ويستأنف هذا التقابل، على مستوى أكثر إعدادً من التعقيد، ذلك التقابل الذي وجدناه فيما سبق بين سيرورة أولية وثانوية: فالمفيد، من جهة، حقيقة المستساغ؛ إن المستساغ

(24) المصدر السابق.

(25) المصدر السابق.

(26) المصدر السابق، هامش مضاف عام 1915 (هامش 7. من الترجمة الفرنسية، ص217)، ويجعل فرويد على هذا النحو نصّه منسجماً مع كشوف المحاولة في النرجسية الجزء الثاني، حيث كانت «الطريقتان» موضع التمييز- الاعتمادية والنرجسية- لـ«إيجاد موضوع».

(27)- .G.W، VIII، ص235. .S.E، XII، ص223.

(28)- المصدر السابق.

الحقيقي هو الذي ناب مناب المستساغ في الحلم؛ ومبدأ الواقع، بهذا المعنى، حماية مبدأ اللذة تماماً: الواقع أن إنابة مبدأ الواقع مناب مبدأ اللذة لايسم أي خلع عن العرش لمبدأ اللذة، بل الحماية فقط[29]. ولدى مبدأ اللذة مقالب كثيرة في جعبته، وكثير من التشعّبات على مستوى فسائل اللاشعور، بحيث أن احترام المفيد، مهما كان طموحه متواضعاً في نظر الأخلاق، يظهر الآن بمظهر الانضباط.

وتصبح القيمة التصحيحية للمفيد واضحة منذ أن نعتبر الرغبة مصدراً لامتناهياً من الاستيهامات ونابض أوهام: فالرغبة تضلّل، ومبدأ الواقع إنما هو الرغبة التي تحرّرت من الأوهام؛ ويظهر هجر الموضوعات القديمة الآن في ممارسة الظنّ، في حركة التحرّر من الأوهام، في موت الأصنام.

ويتقاطع تاريخ الرغبة «الإثْنوغرافي» مع تاريخ الرغبة «السيكولوجي» ويغتني به؛ وهو يتقاطع معه من حيث أن بمقدورنا أن نجعل تاريخاً نموذجياً للاعتقاد يتزامن مع تاريخ لمراحل الليبيدو؛ ويتذكّر القارىء بأي العبارات حاول فرويد ذلك في الطوطم والتابو[30]: مرحلة الغلمة الذاتية تناظرها، في التاريخ الإتنولوجي، القوة الكلية، خاصّية المرحلة قبل الإحيائية وتقنيات السحر؛ ومرحلة اختيار الموضوع يناظرها التخلّي عن قوة الفكر الكلية لمصلحة الشياطين، والأرواح والآلهة؛ ومرحلة الليبيدو التناسلية يناظرها الاعتراف بقوة الطبيعة، قوتها الكلية. ولكن هذا التاريخ «الإتنوغرافي» للرغبة، مهما كان خيالياً، لا يتقاطع فقط مع تاريخ المراحل لتنظيم الليبيدو، بل يضيف إليه مبحثاً أساسياً، موضوع القوة الكلية. إنها النواة «الدينية» لمبدأ اللذة، فثمة «لامتناه رديء» في الرغبة؛ ويعبّر مبدأ الواقع تعبيراً أساسياً- ولو بالمنطوق غير المستنير في الظاهر لمبدأ المفيد- عن «اللامتناهي الرديء» وهداية الرغبة إلى المتناهي.

ولهذا السبب كان كتاب الطوطم والتابو قادراً على أن يقول إن التخلي عن «القوة الكلية» للرغبة لمصلحة القوة الكلية للآلهة يعبّر إلى حدّ بعيد عن نصر أول يحوزه مبدأ الواقع. فالأسطورة، من وجهة النظر هذه، تقدّم تعبيراً خيالياً لهذه الإنابة، أو كما يقول مقال 1911 في الفقرة الرابعة، «ضرباً من الإسقاط الأسطوري لهذه الثورة النفسية»[31]. ويمكننا القول بعبارات مفارقة إن الدين يسم، في رأي فرويد، نصر مبدأ الواقع على مبدأ اللذة، ولكن على نمط أسطوري؛ و هذا هو السبب الذي من أجله يكون مبدأ الواقع معاً هو الشكل الأسمى لهجر الرغبة

---

(29)- المصدر السابق.

(30)- انظر ماسبق، ص232 ومايليها.

(31)- .G.W، VIII، ص236، .S.E، XII، ص223 .

والشكل الأسمى لإنجاز الرغبة.

وفي رأي فرويد، المحلل النفسي وذي النزعة العلمية- لأعود إلى الصعوبة في تمييز ماهو «رأي مسبق» شخصي لفرويد وماهو مكتسب التحليل النفسي في هذا النقد للعلم- أن العلم وحده يرضي إرضاء كاملاً مبدأ الواقع ويؤمّن انتصار المفيد على المستساغ، وانتصار أنا الواقع على أنا اللذة. وينتصر العلم وحده على أشكال بديلة، أكثر مراوغة وتصعيداً، يمكن تحت مظلّتها أن تتابع أنا اللذة حلمها في القوة الكلية والخلود.

فلا ينتصر مبدأ الواقع إذن إلا عندما يكون الراشد قادراً على أن لا يتخلّى فقط عن الموضوعات القديمة المفقودة من النموذج النرجسي أو الاعتمادي، وعن الأشياء الممنوعة من نموذج غشيان المحارم، بل عن الموضوعات الأسطورية التي تتابع الرغبة بواسطتها الإشباع على النمط المصعّد، نمط التعويض والتعزية. ويمكننا القول إن مبدأ الواقع يرمز إلى بلوغ النفع الحقيقي، عبْر الدرب غير المباشر الطويل، درب «الحداد» على الموضوعات المفقودة، الممنوعة والمعزّية.

فأن تكون «النزعة العلمية» لفرويد قلصت رؤيته الواقع إلى الحادث الذي يمكنه مشاهدته، وأن يكون نقد الأصنام حجب عنه أبعاداً أخرى من أبعاد الواقع، أمران لاأشك في صحتهما هنا. وضيق الرؤية هذا في الفرويدية يعنيني، في هذه المرحلة من التفكّر، أقل مما يعنيني الدور الذي تعزوه إلى الحداد على الموضوع القديم وفسائله؛ وهذه الخسارة، هذا التخلّي، وكل تشذيب الخياليّ الذي يقود إليه هذا التخلّي، هي التي، في الواقع، تحوّل موضوع الواقع إلى موضوع الضرورة.

ولم يكن ثمة بدّ من أن توثّق بعض السمات من النظرية، وكل تطوّرها اللاحق، عرى هذا التحالف بين الواقع والضرورة.

3- مبدأ الواقع ومهمة الأنا الاقتصادية

يفتح لنا الارتباط، الذي أقمناه بين المرجع الأنا ومبدأ الواقع، حقلاً أخيراً للسبر: إذا كان الواقع مقابل الأنا، بالمعنى الموقعي للكلمة، فكل مايخصّ «مهمة الأنا الاقتصادية» يخصّ أيضاً مبدأ الواقع.

أنجازف في تبديد مفهوم الواقع حين نمدّه مدّاً دون تبصّر؟ كلا، إذا احتفظنا بالتمايز بين «الداخل» و«الخارج» سلكاً ناقلاً؛ فكل تعقيد جديد في «العالم الداخلي» تناظره عندئذ، بالترابط، مهمة جديدة للأنا، بوصفها ممثّل العالم الخارجي.

والحال أن فرويد أغنى بأسلوبين مختلفين عالم الداخلية هذا؛ ولأحد هذين الأسلوبين علاقة بإعادة السبك لنظرية الدوافع، أي بإدخال النرجسية، وللآخر

علاقة بالانتقال من موقعية الجهاز النفسي الأولى إلى الثانية «الأنا، الهو، الأنا العليا». وتقدّم فرويد، من هاتين الناحيتين، تقدّماً أكبر في الأعماق السحيقة للداخلية، وهو في آن واحد ضخّم العلاقة بالواقع تضخيماً أكبر دائماً.

والنرجسية معنيّة على نحو مباشر بالعلاقة بالواقع، بمقدار مايكون الانتباه إلى الذات عدم انتباه إلى الآخر. وعدم جاهزية الفرد إزاء الآخر يُعبَّر عنه على النحو التالي: النرجسية «مستودع» الليبيدو. فكل توظيف للموضوع ضرب من التوظيف الوجداني المؤقت، وفق اقتصاد النرجسية هذا: ضروب حبنا وكرهنا أشكال، يمكن العدول عنها، من الحب المقتطع من قاع النرجسية اللاامتمايز؛ وهذه الأشكال يمكنها أن تزول، شأنها شأن أمواج البحر، دون أن يتشوّه القاع؛ وبفضل هذه العودة المستمرّة إلى القاع الليبيدي «الأناني»، ونحن نتذكّر ذلك، إنما يكون التصعيد نفسه ممكناً؛ ويمكننا، بفضله، أن نهجر الأهداف ونحوّل اختيارات الموضوع المهجورة إلى «تغيّرات» في الأنا؛ وبفضله، تكوّن توحّداتنا المتتالية بالتالي «راسباً» يمكننا أن نشبهّه بنرجسية ثانوية، بسبب العلاقات الاقتصادية بين توحّد، وتصعيد، ونزع الصفة الجنسية ونرجسية.

وهكذا تنحفر داخلية أكثر غنى على الدوام وأكثر تمفصلاً: ومقابل هذا التعزيز غير المباشر للنرجسية نفسها، إنما هو بالتأكيد ضرب من عدم القابلية للتبعية إلى ذاتنا حين ننظر في العالم. ونحن نبلغ هنا تحليلاً أخاذاً لفرويد نقتبسه من المحاولة الصغيرة: صعوبة في التحليل النفسي[32] كانت النرجسية من قبل هي التي تعوق اكتشافات كوبرنيك لأنها اكتشافات كانت تجرّدنا من الوهم الذي مفاده أننا نشغل مركز العالم؛ إنها هي التي كانت تعارض نظريات داروين التطورية التي تجعلنا نغوص مجدّداً في دفق الحياة المترامي الأطراف، وهي التي، أخيراً، تقاوم التحليل النفسي، لأنه يزعزع أولية الوعي وسيادته. وثمة مظهر جديد من النزاع بين مبدأ اللذة ومبدأ الواقع ينكشف[33]: تتدخّل النرجسية بين الواقع وبيننا، وهذا هو السبب في أن الحقيقة هي إذلال لنرجسيتنا.

وهذه الملاحظات عن قدرة النرجسية على مقاومة الحقيقة يعزّزها على نحو فريد كا ما نعلمه عن هذا العالم الداخلي الذي نسمّيه الأنا العليا (كذلك مفهوم النرجسية الثانوية يقّرب الأنا العليا من العالم الداخلي الأولي أو النرجسية الأولية).

ولم يعالج فرويد معالجة واضحة علاقة الأنا العليا بالواقع؛ ويحثّنا فرويد مع

(32)- صعوبة التحليل النفسي (1917)، .G.W، XII ص3-12. .S.E، XVIII، ص137-144؛ الترجمة الفرنسية بعنوان محاولة في التحليل النفسي التطبيقي، ص173-181.

(33)- في اللغة التي ستكون لغتنا في الديالكتيك (الفصل الثاني): الكوجيتو المزيّف هو الذي يتوسّط بين الواقع وبيننا، فهو يفسد علاقتنا بالعالم، ويمنع الواقع من أن يظلّ كما هو. وإذا كان ثمة، كما أعتقد، كوجيتو أساسي، فينبغي له أول الأمر أن يهجر موقع هذا الكوجيتو- الشاشة، هذا الكوجيتو- المقاوم، حتى يبلغ ما لا يؤسس إلا بمقدار ما يفسح المجال لوجود الموجود.

ذلك على سبر هذا الدرب عندما يؤكد، في نصّ الأنا والهو، أن «الأنا العليا قريبة من الهو، ويمكنها أن تعمل بوصفها ممثّله في مواجهة الأنا؛ وتغوص في الهو غوصاً أكثر عمقاً وهي، لهذا السبب، أكثر بعداً من الأنا عن الوعي»[34]؛ والصفحات الأخيرة من هذه المحاولة، المخصّصة لـ«علاقات التبعية لدى الأنا» هي إسهام أول في هذا البحث وتعلن ما ستسمّيه مدرسة من المدارس بعد الفرويدية «تحليل الأنا».

وتبدأ تحليلات متقضبة لفرويد بالتذكير بوظائف كلاسيكية من الآن فصاعداً: النظام الزمني، اختبار الواقع، الكفّ والضبط الحركي؛ ولكن هذه الوظائف يُنظَر إليها من وجهة نظر قوة الأنا وضعفها. إنه لأمر مغرٍ عندئذ أن ننظر إلى الواقع على أنه ليس متضايف الأنا فحسب، ولكنه متضايف قوّة الأنا أيضاً: فالواقع إنما هو ما يواجه أنا قوية. ونحن على هذا النحو كلياً لصالح ما بدا لنا أنه يكوّن الإشكالية النوعية للأنا، أي إشكالية السيطرة والعبودية، كما في أخلاق سبينوزا.

والحال أن قوة الأنا، على عكس «القوة الكلية» الوهمية التي يتكلم عليها كتاب الطوطم والتابو، تكمن أساساً في موقعها الصُلْحي أو الدبلوماسي. وهذه المهمة، مهمة الوساطة بين الهو والأنا العليا، بين الهو والواقع، بين الليبيدو ودافع الموت، «تعرّضها إلى أن تصبح نمّامة، انتهازية وكاذبة، شأنها شأن سياسيّ يرى الحقيقة، ولكنه يتطلّع إلى أن يحتفظ بمكانه في الاعتبار العام»[35]. ولكن هذه الغواية خاصة بموجود يقع على الحدود، وسيط أكثر مما هو حكَم، عليه أن يكون محبوباً من الهو حتى يُخضعه لنظام العالم، وأن يتودّد إلى عشيقات معلمه، كخادم في كوميديا، حتى يعدّل مزاجه. وإذا لم تفعل الأنا ذلك، فإنها تسقط تحت ضربات الأنا العليا وتصبح من جديد فريسة دوافع الموت بحجة السيادة على الليبيدو.

وثمة معنى جديد مقترح لمبدأ الواقع، مفترض أكثر مما هو مصاغ صياغة صريحة، سأسمّيه مبدأ «الحكمة»، بمعنى أرسطي كلياً؛ إنه يتعارض مع كل مثالية الأنا العليا، ومقتضياتها التدميرية، ويتعارض على وجه العموم مع كل تورّمات السامي ومع النية السيئة للوعي الطيّب.

وهذا المبدأ، مبدأ «الحكمة» الذي سأرى فيه عن طيب خاطر الطليعة المتقدّمة لمبدأ الواقع، هو أخلاق التحليل النفسي نفسها على وجه الإجمال. ففي النصّ الذي شرحناه للتوّ، يقرّب فرويد صراحة مهمة الأنا الاقتصادية من مهمة التحليل: «الحقيقة أن الأنا تسلك سلوك الطبيب خلال علاج تحليلي: إنها تقدّم نفسها، بالانتباه الذي تعيره إلى العالم الواقعي، كأنها موضوع ليبيديّ للهو وتنشد أن

(34)– الأنا والهو، .G.W، XIII، ص872. .S.E، XIX، ص.48–9؛ الترجمة الفرنسية، ص.206.

(35) المصدر السابق، .XIII،G.W، ص286–7. .S.E، XIX، ص57؛ الترجمة الفرنسية، ص215 .

تجذب إلى نفسها ليبيدو الهو»[36]. ويضيف فرويد، بالمعنى نفسه، في نهاية كتابه عسر في الحضارة، بعد أن أنكر أن يكون بوسع الطلبات المغالية للأنا العليا أن تغيّر الأنا بالفعل: «لهذا السبب نكون ملزمين على الأغلب، بهدف علاجي، أن نحارب الأنا العليا ونبذل جهدنا ونجعل طموحاتها تتضاءل»[37].

وهذا التقريب بين مهمة الأنا الاقتصادية، ومهمة المحلّل النفسي نفسه، بنّاء. ويمكننا القول إن المحلل النفسي يمثّل للمريض مبدأ الواقع بذاته وبفعله. والحال أنه يمثّل هذا المبدأ من حيث أنه لايحكم ولا يأمر من الناحية الأخلاقية: هذا الامتناع عن كل وعظ أخلاقي، هذا الترفّع التحليلي يجعل المرء يعتقد أول الأمر بضرب من غياب الأخلاق؛ ويجد دلالته العميقة مجدّداً عندما نضعه من جديد في حقل التقابل بين مبدأ اللذة، ومبدأ الواقع؛ فالأنا العليا تهاجم الإنسان بوصفه موجود لذة، ولكنها تغالي في رأيها المتفائل بالإنسان ولا تخفي ضروب شططها إلا في ظلّ الإشباع النرجسي الذي تقدّمه للأنا في أن تعتقد بنفسها أنها أفضل من الغير؛ أما نظرة التحليل، فهي على العكس، نظرة تُربّى على الواقع وترتدّ إلى العالم الداخلي، ويصبح تعليق «الكلام– القيمة» على هذا النحو تلك المرحلة الأساسية من معرفة الذات؛ وبفضلها يصبح مبدأ الواقع قاعدة الصيرورة– الشعور.

أتُهجر كل أخلاق؟ يعلم المحلّل، أكثر أي شخص آخر، أن الإنسان في وضع أخلاقي دائماً؛ وهو يفترض ذلك افتراضاً مسبقاً في كل خطوة؛ وما يقوله عن الأوديب يؤكّد التوجّه الأخلاقي للإنسان بقوة؛ ولكن مبدأ الواقع يقترح، إزاء عيوب الوجدان الأخلاقي وتواطؤه الغريب مع دافع الموت، أن تنوب النظرة الحيادية مناب الإدانة. وهكذا تنفتح فرجة من الصدق، حيث ينكشف كذب المُثل والأصنام ويُنزع القناع عن دورها الخفيّ في إستراتيجية الرغبة. ولكن هذا الصدق ليس كل الأخلاق دون شك. إنه عتبتها على الأقلّ. ومن المؤكد أن التحليل النفسي يمنح المعرفة فقط، وليس الإجلال[38]. ولكن لماذا يطلبه الناس منه؟ إنه لا يقدّمه.

(36)– المصدر السابق.
(37)– .G.W، XIV، ص503. .S.E، XXI، ص143؛ الترجمة الفرنسية 77 .
(38) جان نابير، بعض العناصر من أجل أخلاق، الفصل الحادي عشر، «مصادر الإجلال».

الفصل الثاني

دوافع الموت تأمل نظري وتفسير

1- «التأمّل» الفرويدي في الحياة والموت

نحن نتساءل ماهي ممثلات دافع الموت؟ يفرض السؤال نفسه لسببين: من الجدير بالملاحظة، أول الأمر، أن دافع الموت كان فرويد قد أدخله لا ليشرح التدميرية، كما تحمل الكتابات الثقافية اللاحقة على الاعتقاد بذلك، وعلى وجه الخصوص كتاب عسر في الحضارة، بل ليشرح مجموعة من الوقائع تتجمع حول قسر التكرار؛ ولم ينتقل قسر التكرار من الملاحظات البيولوجية الأساسية إلى الملاحظات الثقافية الأساسية إلا فيما بعد. فتسلسل ممثّلات دافع الموت المختلفة تثير إذن مسألة. ولكن الرابطة بين هذا الدافع وهذه الممثلات ليست الشاغل الأول لفرويدعلى وجه الخصوص: إن نصّ ماوراء مبدأ اللذة هو الأقل تعرضاً للتفسير في محاولات فرويد وأكثر اتصافاً بالتأمل النظري؛ وأقصد أن نصيب الفروض، والإنشاءات بغية الفهم، المدفوعة إلى أقصى نتائجها، كبير جداً [1]؛ وليست شيفرة الرموز لدافع الموت، أول الأمر، مقروءة في ممثلاته، ولكنه مطروح على مستوى

(1)- «مايلي إنما هو التأمل النظري، تأمل نظري يمضي على مدّ البصر، وكل فرد سيتبعه بتعاطف أو سيرفضه وفق استعداده الخاص. أضف إلى ذلك أن علينا ألا نرى فيه سوى محاولة لملاحقة فكرة حتى النهاية، بغية أن نرى بمجرد الفضول إلى أي مدى يمكنها أن تقود».،G.W، XIII، ص23. .S.W،XVIII ، ص24؛ الترجمة الفرنسية في محاولة في التحليل النفسي، ص.26. ويقول فيما بعد: «... قد يكون مغرياً، في الوقت الحالي، أن نلاحق الفرض الذي مفاده أن كل دافع يقتضي إحياء حالة شيء سابق، ملاحقة حتى في نتائجه الأخيرة». .G.W، XIII، ص39. .S.E،XVIII ، ص87؛ الترجمة الفرنسية ص.43.

فروض أو «افتراضات مسبقة تأملية نظرية» خاصة بالعمل الوظائفي للسيرورات النفسية وتنظيمها. وفي حركة ثانية فقط إنما يُعترف بهذا الدافع وتُقرأ شيفرة رموزه في عدد معيّن من الظاهرات العيادية، ثم يُعترف به بعد وتقرأ شيفرة رموزه، في حركة ثالثة، بوصفه تدميرية على المستوى الفردي والتاريخي والثقافي. فثمة إذن ضرب من الفائض في الفرض بالقياس على التحققات منه، المجزّأة والفرعية، التي لاينبغي أن تغيب عن البال.

فلنتبعْ إذن عن كثب مراحل إدخال هذا المفهوم، مفهوم الموت، في محاولة فرويد ماوراء مبدأ اللذة.

يبين الجانب التأملي النظري منذ السطور الأولى، بل منذ العنوان. فليس في مواجهة الإيروس (دافع الحياة) إنما يُطرح المفهوم، بل على العكس، سيكون الإيروس، هو نفسه، قد أُدخل بوصفه تعديلاً في نظرية الليبيدو فرضه إدخال دافع الموت؛ وكما يوحي العنوان نفسه، فرض دافع الموت يُعنى بحدود سريان المفعول لمبدأ اللذة. وهذه المحاولة ترتبط في الوقت نفسه بحزمة الفروض الأقدم في المخطّط الإجمالي لعام 1895؛ وبمقدار ما ينتمي مفهوم الليبيدو إلى أسلوب في قراءة شيفرة الدافع في ممثّلاته، بمقدار ما ينتمي مبدأ اللذة إلى نموذج آخر من الفروض يسمّيها فرويد «نظرية التحليل النفسي».

ونحن نتذكّر هذه الفروض: إنها تُعنى بتنظيم السيرورات النفسية الآلي، وترجع بالتالي إلى تصوّر لجهاز يعمل عمله الوظائفي على غرار جهاز طاقيّ يحرّكه إنتاج التوتّرات وينزع إلى أن يقلّص هذه التوترات تقليصاً عاماً. وهذاالفرض كمّي، من حيث أن لظاهرتي اللذة واللالذة صلة بكمية الإثارة الموجودة في الذهن، إذ تناظر اللالذة تنامياً في كمية الإثارة واللذة تناظر نقصها[2]. فثمة إذن فرضان: الأول خاص بالتناظر بين إحساسات اللذة واللالذة وزيادة كمية الإثارة، والثاني خاص بجهد الجهاز النفسي للمحافظة على كمية الإثارة موجودة في المستوى الأدنى أو في مستوى ثابت على الأقلّ؛ إنه فرض خاص بعمل الجهاز النفسي وإدارته؛ وهذا الفرض هو الذي يكوّن على وجه الضبط فرض الثبات؛ ويبيح الفرض الأول أن ندوّنه في سجّل مبدأ اللذة وأن نقول إن «مبدأ اللذة مشتقّ من مبدأ الثبات»[3].

فكيف يمكننا منذئذ أن نتكلّم على ما وراء مبدأ اللذة إذا كان فرض الثبات هو الفرض الأعمّ الذي يمكننا أن نصوغه فيما يخصّ الجهاز النفسي؟ على ماذا يدلّ،

(2)- انظر فيما سبق، التحليلات، الجزء الأول، الفصل 1. ويضيف فرويد في الفصل الأول من ماوراء مبدأ اللذة، بعد أن نكّر بهذه الفروض، أنه لا وجود لعلاقة بسيطة بين قوة الإحساسات باللذة واللالذة والتغيّرات المقابلة في كمية الإثارة وأنه ينبغي أن نأخذ عاملاً زمنياً بالحسبان: «درجة النقص أو الزيادة في الزمن ستكون العامل الحاسم على وجه الاحتمال في الإحساس». .G.W، XIII، ص.4. وفي .S.E، يرد مايلي: «مقدار الازدياد أو النقص في الإثارة خلال جزء من الزمن معيّن» .S.E، XVIII، ص.8. كذلك ترجمة س. جانكليفيتش «درجة النقص أو الزيادة في كمية الطاقة خلال جزء من الزمن معيّن»، الترجمة الفرنسية، ص.6. انظر في هذا الموضوع المخطّط الإجمالي لعام 1895، ولادة التحليل النفسي، ص.329.

(3)- .G.W، XVIII، ص.5. .S.E، XVIII، ص.9؛ الترجمة الفرنسية، ص.7.

أول الأمر، مصطلح «ماوراء مبدأ اللذة»؟ إنه يعني «عملية الميول... الأكثر بدئية من مبدأ اللذة والمستقلة عنه»[4]. فكل سير المحاولة حركة طويلة وبارعة هدفها رفع الحجاب عن مثل هذه الميول. وأقول إنها حركة طويلة وبارعة. ذلك أن فرويد، إذ يتفادى مقاومات قارئه ويحاصر قراره بحكمة، يرتّب الوقائع التي يمكن أن يشرحها مبدأ اللذة، ولكن هذه الوقائع يمكن أن تُشرح على نحو آخر أيضاً. ومن الجدير بالملاحظة أن فرويد إنما يقوّض على نحو حاسم دور مبدأ اللذة الراجح حينما، على وجه الضبط، يقول إن هذا المبدأ يمكنه عند الاقتضاء أن يشرح هذه الوقائع. وينبغي أن نأخذ بالحسبان أننا عاجزون عن أن نشرح مجرى الحياة النفسية لدى الإنسان دون أن نتكلّم على ما يعاكس هذا المبدأ، مبدأ الثبات، وبالتالي على ما يمنعه من أن يكون سائداً ويرغمه على أن يظلّ نزّاعاً إلى السيادة (الفصل الثاني).

والمدهش في الواقع أن مبدأ اللذة لا يمكنه أن يتحكّم إلا بالسيرورات الأولية، أي العلاقة المباشرة بين اللذة وإنجازها شبه الهلوسي، وفق الفصل السابع من تفسير الأحلام؛ إنه (مبدأ اللذة)، في مواجهة صعوبات العالم الخارجي، غير فعّال فقط بل خطِر؛ وغرائز المحافظة على الأنا هي التي تطلب من تلقاء ذاتها أن يحلّ محلها مبدأ الواقع. إنه لوضع غريب: المبدأ الأعم للعمل الوظائفي هو في الوقت نفسه حدّ من حدّي قطبية: مبدأ اللذة – مبدأ الواقع. فالإنسان ليس إنساناً إلا إذا أجّل الإشباع، وهجر إمكانات الاستمتاع، واحتمل مؤقتاً درجة معيّنة من اللالذة على درب اللذة المتعرّج.

تلكم هي الثغرة الأولى التي يبادر فرويد إلى أن يسدّها: ليس بوسعنا أيضاً، يقول، أن نتكلّم على ما وراء مبدأ اللذة، لأن الجنسية، أولاً، تؤكّد أن جزءاً كاملاً من الحياة النفسية البشرية لا تكفّ عن مقاومة التربية؛ ثم لأن بوسعنا أن نعتبر قبول اللالذة في كل تصرّف إنساني هو الدرب الطويل المتعرّج الذي يسلكه مبدأ اللذة ليفرض نفسه في نهاية المطاف.

ذلكم ما يمكننا قوله عند الاقتضاء.

وبوسعنا، عند الحاجة أيضاً، أن نقول الشيء نفسه عن ضرب آخر من المعاكسة المفروضة على مبدأ اللذة. فكتاب المخطّط الإجمالي لعام 1895 كان يصرّح من قبل: إن اللالذة هي التي تربّي الإنسان. والحال أن سياق هذه التربية، الأكثر جدارة بالانتباه، يكمن في حلول تنظيم آخر ذي درجة أكثر تعقيداً محلّ التنظيم الليبيدي: التنظيمات المتتالية للجنسية المدروسة في ثلاث محاولات، تنظيمات هي دائماً أفضل

(4)– .G.W، XVIII، ص.15. .S.E، XVIII، ص.17؛ الترجمة الفرنسية، ص.17.

تمايزاً وترابطاً في المدرسة الفرويدية، تكوّن الإيضاح الأكبر لهذا القانون من النموّ؛ والحال أن التنظيمات التالية لا تحلّ بكل بساطة محلّ التنظيمات السابقة، وهذا هو أحد دروس العصاب الرئيسة، وأن النزاعات تتولّد بين بقايا السابقة ومقتضيات التالية؛ وتبحث أجزاء الدافع المستبعدة على هذا النحو من الإشباع عن أساليب بديلة منه تستشعرها الأنا الآن لالذة. فهاكم إذن لذة لا يمكن الإحساس بها أنها لذة؛ ومن هذه الفئة من اللالذة، ونحن نعلم ذلك، إنما ينجم عذاب العصابي. ولكن التحليل النفسي يعلّمنا على وجه الضبط أن نميّز مبدأ اللذة في ما تحسّ به الأنا بوصفه لالذة.

والاستثناءان لمبدأ اللذة اللذان ذكرناهما للتوّ يمكنهما إذن، كل منهما على طريقته، أن يُعتبرا تعديلات في مبدأ اللذة: مبدأ الواقع يمكنه، عند الاقتضاء، أن يُعتبر الدرب المتعرّج الذي يسلكه مبدأ اللذة حتى تكون له الغلبة في نهاية المطاف، والعذاب العصابي يمكنه أن يُعتبر القناع الذي تتقنّع به اللذة الأقدم حتى تفرض نفسها على الرغم من كل شيء. ولكن الواضح أن ما يؤكّد مبدأ اللذة هو ما يزعزعه أيضاً، لأن تصوره غير ممكن إلا بالتقابل مع ما يعاكسه.

ويقيم فرويد، إذ يلاحق عمله التقويضي الماهر، مجموعة جديدة من الوقائع يؤكد لنا أنها تفترض افتراضاً مسبقاً وجود مبدأ اللذة وهيمنته ولا تقدّم لنا أيضاً دليلاً واضحاً على وجود ميول أكثر بدئية منه ومستقلّة عنه. فبعض هذه الوقائع مرضية والأخرى سوية. ويفحص فرويد، في عداد الوقائع المرضية، حالة العصاب الصدمي وعلى نحو أكثر دقة مبحثاً حلمياً متواتراً في أعصبة الحرب، يبيّن أن المريض عائد باستمرار إلى وضع الحادث الذي سبّب له الصدمة، وأنه مثبّت على صدمته. وها نحن الآن على تربة قسر التكرار الذي سيصبح مرجع المحاولة الرئيس. ولكن فرويد ينكفئ بمهارة ويقترح اقتراحاً جديداً مستمدّاً من اللعب.

ها هو طفل في الشهر الثامن عشر من عمره؛ إنه صبيّ ينام ويترك أبويه ينامان، مطيع، لا يمسّ الأشياء الممنوع مسّها، وهو على وجه الخصوص لا يبكي عندما تتركه أمه؛ إنه يلعب لعبة يجعل بكرة تتوارى فيها عن الأنظار وتعود مجدّداً ويشدّد على لعبته بعبارة منتصرة Fort-da (انطلقت! ها هي!). ماذا تعني هذه اللعبة؟ إنها بالتأكيد ذات علاقة بهذا التخلّي الدافعي الذي جعلنا نقول إنه كان صبيّاً طيّباً؛ إن هذا هو تكرار التخلّي، ولكنه غير معانى ولا سلبي؛ فالطفل يمسرح اختفاء- ظهور أمه في ظلّ وجه رمزي لشيء بمتناوله. وهكذا يسيطر الفرد على اللالذة نفسها بواسطة التكرار اللعبي، بواسطة المسرحة لفقدان الموجود المحبوب.

وليس هذا المشهد، العزيز على بعض المحلّلين النفسيين الفرنسيين، حاسماً مع

ذلك في نظر فرويد إنه، ونقول مرة أخرى أيضاً، يقلّل من شأن اكتشافه لمصلحة هذه الإستراتيجية، إستراتيجية المحاضر والكاتب الذي لا يكفّ عن إدهاش القارئ؛ ألا يمكننا، يلمّح فرويد، أن نلجأ إلى نزعة إلى السيادة، غير مبالية بالسمة المستساغة أو غير المستساغة للذكرى؟ ألا يمكننا أيضاً أن نعتقد أن الطفل يثأر من أمه، إذ يلقيها في الخارج، كما فعل غوته الصغير، حين ألقى آنية المائدة من النافذة؟ ألا تجعلنا السيادة والثأر نميل بالضرورة إلى أن نبحث، في هذا القسر، قسر تكرار، تجربة غير مستساغة، عن شيء من ما وراء مبدأ اللذة[5]؟

ولكن لماذا توقّف فرويد عند هذا المثال إن لم يكن لأن ميلاً أكثر أساسية كان يظهر، ميلاً ممتزجاً بباعثي السيادة والثأر يدفع إلى تكرار اللالذة على صورة رمزية ولعبية؟ إنه اقتراح غير ذي قيمة، ذلك أن مثال (انطلقت- ها هي) لا يقتصر على أن يؤكّد حلم العصاب الصدمي؛ فهذا المثال الأخير يحمل على الاعتقاد أن ما وراء مبدأ اللذة، الميل الأكثر بدئية الذي نبحث عنه، يعبّر عن نفسه في قسر التكرار وحده؛ والحال أن كل الرمزيّ، كل اللعبيّ، يكرّران اللالذة أيضاً، ولكن على صورة غير قسرية، إذن يخلقان الرمزية مع الغياب. وتدعو عبارة الطفل (انطلقت! ها هي!) إلى أن نحتفظ لدافع الموت بحقل معبّر يختلف عن حقل قسر التكرار وعن حقل التدميرية أيضاً: هذا الوجه الآخر غير المرضي من دافع الموت ألا يكمن في هذه السيادة للسلبيّ، للغياب والخسارة، سيادة ينطوي عليها الانتقال إلى الرمز واللعب؟ ينبغي أن نعترف تماماً أن فرويد إنما لم يبسط نظريته في دافع الموت بهذا الاتجاه، بل بسطها فقط باتجاه قسر التكرار، من جهة، والتدميرية من جهة أخرى؛ وربما ينبغي أن نقول إن ممثّليْ دافع الموت هذين يحدّان من مداه أيضاً إذا منحنا هذا الدافع الصامت وجهاً لافتاً للنظر وصاخباً.

والتجربة الحاسمة التي وضعت فرويد على درب دوافع الموت إنما هي راسب من رواسب العلاج التحليلي، وعلى نحو أدقّ، صعوبةٌ ترتبط بالنضال ضد المقاومات، أي دافع المريض إلى أن يكرّر المادة المكبوتة، على غرار تجربة معاصرة، بدلاً من أن يستدعيها كذكرى ماضية؛ وهذا القسر حليف الطبيب وخصمه معاً: حليفه لأنه ملازم للتحويل، وخصمه لأنه يمنع المريض من أن يتعرّف فيه التعبير عن ماض منسيّ. وإذا كانت، والحال هذه، مقاومة الأنا للتذكّر تتّفق جيداً مع مبدأ اللذة، بسبب اللالذة التي ينبغي لها أن تحرّر المكبوت، وإذا كانت القابلية لتحمّل لالذة

(5)- «إنه الدليل المقنع أنه توجد أيضاً، حتى تحت الهيمنة لمبدأ اللذة، دروب ووسائل لجعل ما ينتج اللالذة بذاته موضوع الذكرى ومبحث ضرب من التعديل النفسي... (هذه الحالات والأوضاع) غير مفيدة لقصدنا، ذلك أنها تفترض افتراضاً مسبقاً وجود مبدأ اللذة وهيمنته ولا تؤكد بوضوح عملية ميول تقع ما وراء مبدأ اللذة، أي ميول تكون أكثر بدئية ومستقلّة عنه». .G.W، XIII، ص.15، .S.E، XVIII، ص.17؛ الترجمة الفرنسية، ص.17.

الاستدعاء يمكنها أن تستند إلى مبدأ الواقع، فإن قسر التكرار يبدو جيداً أنه يتدوّن خارج سجلّ كلا المبدأين. فما يكرّره المريض إنما هو على وجه الدقّة كل أوضاع البؤس والإخفاق التي يمرّ بها الطفل، لاسيّما في عصر العقدة الأوديبية. ويبدو تماماً أن هذا الميل، الذي يعزّزه المصير الغريب لهؤلاء الأشخاص الذين يبدو أنهم يستمطرون على أنفسهم ضربات الصاعقة، ضرباتها المتكرّرة، يسوّغ فَرَض ضرب من قسر التكرار «أكثر بدئية، أكثر أوّلية، أكثر دافعية من مبدأ اللذة الذي يحجبه»[6].

تلكم هي القاعدة الواقعية -يمكننا أن نقول: الضيّقة إلى حدّ كافٍ- التي عليها يُبنى التأمل النظري اللاحق (الفصل الرابع) الخاص بدافع الموت. ففرويد يحضّر القارئ، بمهارة فائقة، إلى ضروب الجدّة في تأمّله النظري، إذ يربطها بأقدم أجزاء الميتاسيكولوجيا، بتلك الأجزاء التي تعود إلى زمن المخطط الإجمالي ودراسات في الهستيريا؛ ويتذكر قارئ فرويد أن فرويد كان قد اقتبس من قبل من بروير فرض نظامين للطاقة النفسية: الطاقة الحرة، والطاقة «المرتبطة»؛ إنه يدمج الآن هذا التصوّر بتأمله النظري الخاص، إذ يربطه بالنظرية التي عرضناها فيما سبق، نظرية مفادها أن الوعي وظيفة «سطحية» بمعنى شبه تشريحي؛ وهذه المقارنة، المؤسّسة على أسباب ذات علاقة بتطوّر الفرد، تتيح أن نقارن الأقدار المتباينة للإدراك الداخلي والإدراك الخارجي؛ والواقع أن تلقّي المنبّهات الخارجية مشروط بإقامة درع واقٍ: «الحماية من المنبّهات يكوّن، بالنسبة للعضوية الحيّة، مهمّة أكثر أهمية على وجه التقريب من تلقّي المنبّهات»[7]؛ والحال أن «مثل هذا الدرع باتجاه الداخل لا يمكنه أن يوجد»[8]، أي باتجاه الدوافع. وبغياب هذا الدرع ضدّ المنبّهات إنما يربط فرويد مفهوم الطاقة المرتبطة لدى بروير، ويفتح في الوقت نفسه ثغرة في تصوّره الخاص لضرب من التنظيم الذاتي، تنظيم الجهاز النفسي بواسطة مبدأ اللذة وحده؛ وهذا المبدأ لا يتدخّل في الحقيقة إلا عندما تتأمّن، بادئ ذي بدء، مهمة ربط الطاقة التي تتدفق في الجهاز النفسي، أي جعلها تنتقل من حال السريان الحرّ إلى حال الهدوء. وها هي، يصرّح فرويد، الوظيفة السابقة على مبدأ اللذة. والحقيقة أننا لم نقل بعد شيئاً عن دافع الموت، إننا على الأقلّ وضعنا حدوداً، في نقطة ذات أهمية، لهيمنة مبدأ اللذة، وهذه النقطة هي نقطة الدفاع.

(6)- .G.W، XIII، ص.22. .S.E، XVIII، ص.23؛ الترجمة الفرنسية، ص.25.

(7)- .G.W، XIII، ص.27. .S.E، XVIII، ص.27؛ الترجمة الفرنسية، ص.30.

(8)- .G.W، XIII، ص.28. .S.E، XVIII، ص.29؛ الترجمة الفرنسية، ص.32. (انظر كتاب المخطط الإجمالي، المقطع الأول، فقرة 10). وتتيح الموازاة بين الحماية الخارجية والحماية الداخلية، عَرَضاً، أن نجازف بفَرَض خاص بالإسقاط: عندما تنتج المنبهات الداخلية إفراطاً في اللالذة «يبدو ميل إلى معاملتها كما لو أن المقصود أنها كانت من الخارج لا من الداخل، وذلك أمر يتيح وضع الدرع المضادّ في العمل بوصفه وسيلة دفاع ضدّها. وهذا إنما هو أصل الإسقاط الصائر إلى أن يؤدّي دوراً كبيراً جداً في إنتاج السيرورات المرضية». .G.W، XIII، ص.24. .S.E، XVIII، ص.29؛ الترجمة الفرنسية، ص.32.

وهذه الوظيفة، غير القابلة للردّ إلى غيرها والأولية، تُكتشف عارية عندما تخفق. فما تكون الصدمة في الواقع إن لم تكن ثغرة في الحاجز المضاد للمنبّه، حاجز فعّال عادةً؟ فثمة إذن، قبل اللذة، تلك الإجراءات الصائرة إلى أن تسود الطاقات التي حطّمت السدود، والارتكاس على الغزو الطاقي، سيادة بلغة اقتصادية، أي التوظيف المضادّ والتوظيف المغالي.

وليست هذه التأملات النظرية في الدرع المضادّ للمنبه والثغرات في الدرع عبثاً، ذلك أنها تتيح سبر العلاقات بين الدفاع والحَصَر. ويقترح فرويد أن نسمّي حصراً «حالة خاصة من توقّع الخطر والتهيّؤ للخطر ولو أنه مجهول»[9]، في حين أن الذعر يدلّ على حالة تثير خطراً كنا معرّضين إليه دون أن نكون مهيّئين له، فعامل المفاجأة هو الذي يميّزه.

أما الخوف، فإنه ينشأ من لقاء راهن بخطر محدّد. والتحضير للخطر، الذي يمنح الحصر وظيفة إيجابية، مكافئ درع مضادّ للمنبّهات وهذا التحضير للخطر، الخاص بالحصر، هو الذي يُعرف بغيابه في ما نسمّيه تمزّق الدرع أو الصدمة. وبوسعنا الآن أن نفسّر تفسيراً جديداً، تبعاً لهذه الملاحظات عن العلاقات بين الدفاع واللذة، أحلام العصاب الصدمي. فلا يمكننا أن نضعها في عداد الأحلام الخاصة بإنجاز الرغبة، وبالتالي أن نضعها تابعة لمبدأ اللذة، لأنها كانت ذات علاقة بمهمة الدفاع التي تسبق هيمنة مبدأ اللذة: «هذه الأحلام تحاول أن تسيطر ماضوياً على المنبهات، إذ تنمّي الحصر الذي سبّب إغفاله العصاب الصدمي»[10]. ويجد قسر التكرار نفسه وقد تعزّز بوصفه استثناء من مبدأ اللذة، من حيث أن مهمة ربط الانطباعات الصدمية سابقة هي نفسها، على مهمة تأمين اللذة وتجنّب اللالذة[11].

ولكن هذه الأسبقية للإجراءات الدفاعية، الصائرة إلى «ربط» الطاقة الحرة، على مبدأ اللذة (وعلى تعديله، مبدأ الواقع) ليس لها، قد يُقال، علاقة بدافع محتمل للموت. وهنا إنما يكتشف المناور الماهر لعبته: ما يظلّ غير مشروح في دافع قسر التكرار إنما هو سمته «الدافعية» وحتى «الشيطانية». وينبغي أن نذكر كامل الفقرة التي يُجري فيها فرويد الاختراق الحاسم الذي لا تكافئه التحضيرات السابقة الحصيفة كلها: «ولكن كيف يرتبط الجانب الدافعي بقسر التكرار؟ لا يمكننا أن نفلت هنا من الفكرة التي مفادها أننا الآن على درب سمة كلية للدوافع، وربما على درب الحياة العضوية بصورة عامة، التي لم نكن حتى الآن قد تعرّفناها بوضوح أو لم نلفت النظر إليها صراحة. وسيكون أي دافع عندئذ مقتضى من مقتضيات

(9)- .G.W، XIII، ص.10. .S.E، XVIII، ص.12؛ الترجمة الفرنسية، ص.12.

(10)- .G.W، XIII، ص.32. .S.E، XVIII، ص.32؛ الترجمة الفرنسية، ص.36.

(11)- «إذا كان ثمة زمن لـ (ماوراء مبدأ اللذة)، فمن المنطق أن نقبل أيضاً وجود زمن سابق على ميل الحلم إلى إنجاز الرغبات». .G. W، XIII، ص. 33؛ .S. E، XVIII، ص. 33؛ الترجمة الفرنسية، ص. 36.

العضوية الحيّة، يدفعها إلى أن تعيد حالة سابقة من الأمور إلى ما كانت عليه، حالة كان الموجود الحيّ مرغماً على هجرها تحت ضغط القوى الخارجية التي تزرع الاضطراب، وبعبارة أخرى، ضرب من المرونة العضوية أو، إذا شئنا، التعبير عن العطالة الملازمة للحياة العضوية»[12].

إننا لم ننشئ إذن كل هذه التحضيرات إلا لنعزل السمة الدافعية عن قسر التكرار، الذي عاملناه بوصفه ضرباً من راسب الدفاع ويتملّص من هذا الجانب من هيمنة مبدأ اللذة. وهذه السمة الدافعية هي التي تسمح، على نحو حاسم، برفع العطالة لتصبح على قدم المساواة مع دافع الحياة.

وتكمن كل تتمّة المحاولة في أن تدفع الفرض، من جهة، إلى الحدّ الأقصى، أو تتركه بالحري يندفع إلى الحدّ الأقصى، شأنه شأن غاز يُترك له المكان فسيحاً حتى يمتدّ، وأن تجعله، من جهة أخرى، مقبولاً بفعل طريقة لتلاقي القرائن.

فلْنمضِ إذن إلى الحدّ الأقصى! والحدّ الأقصى هو مايلي: الكائن الحي لا تسبّب موته القوى الخارجية التي تتجاوزه، كما لدى سبينوزا [13]؛ إنه يموت، يمضي إلى الموت بفعل حركة داخلية: «كل موجود حيّ يموت لأسباب داخلية... فهدف كل حياة هو الموت»[14]. وحريّ بنا أن نقول –أليس ذلك هو الأسوأ؟– إن الحياة نفسها ليست إرادة التغيّر، والنموّ، بل إرادة المحافظة على نفسها: إذا كان الموت هو هدف الحياة، فإن كل تجديدات الحياة ليست إلا دروباً متعرّجة تقود إلى الموت وليست الغريزة المزعومة، غريزة المحافظة على البقاء، إلا محاولة العضوية أن تدافع عن الطريقة الخاصة بموتها، عن دربها الفريد نحو الموت. وما يفرض التغيّر إنما هو العوامل الخارجية، الأرض والشمس، أي البيئة السابقة على العضوية؛ فالتقدّم اضطراب وتضليل، تتكيّف معهما الحياة بغية أن تتابع في هذه المنصّة الجديدة قصدها المحافظ. ولهذا السبب يصبح الموت أكثر صعوبة فأكثر ما دام الدرب نحو الموت طال وتعقّد، وتفرّد وتميّز في الوقت نفسه. أما «غريزة الكمال» المزعومة، فينبغي أن نرى فيها نتيجة لهذا التكيّف القسري؛ وإذا كانت الدروب كلها قد سُدّت من الخلف بفعل الكبت، فلا يبقى إلا الهروب إلى الأمام، درب التقدّم الفكري والتسامي الأخلاقي؛ ولكن أي شيء من كل ذلك لا يتطلّب ضرباً من «غريزة الكمال» متميّزة من الميول التي تحافظ عل الحياة.

أتريدون أدلّة؟ انظروا في هجرات السمك والطيور إلى مواقع النوع القديمة، –في

(12)– .G.W، XIII، ص.38. .S.E، XVIII، ص.36؛ الترجمة الفرنسية، ص.42.

(13)– سبينوزا، علم الأخلاق III، القضية 4: «أي شيء لا يمكنه أن يُدمَّر إلا بسبب خارجي»؛ والبرهان على القضية السادسة: «كل شيء يبذل جهداً، وفق استطاعته، ليحافظ على نفسه في وجوده».

(14)– .G.W، XIII، ص.40. .S.E، XVIII، ص.38؛ الترجمة الفرنسية، ص.44.

الجنين الذي يلخّص المراحل السابقة للحياة،- في وقائع التجدّد العضوي: ألا يشهد كل ذلك على الطبيعة المحافظة للحياة، على قسر التكرار الملازم لهذه الحياة؟

وسيقول القارئ: لماذا كل ذلك؟ السبب أولا أن نعتاد على أن نتعرّف في الموت ضرباً من وجه الضرورة، ليساعدنا على الخضوع إلى الأنانكة، «إلى قانون الطبيعة الذي لايرحم»[15]؛ بل ليتيح لنا أن ننشد الآن نشيد الحياة، نشيد الليبيدو، نشيد الإيروس! ولأن الحياة تمضي إلى الموت، فالجنسية هي الاستثناء الأكبر[16] في سير الحياة نحو الموت. فالأنانكة هو الذي يكشف عن معنى الإيروس بوصفه مايقاوم الموت. والدوافع الجنسية هي «الدوافع الحقيقية للحياة؛ إنها تعمل على عكس قصد الدوافع الأخرى، قصد يقود إلى الموت بسبب وظائفها. وهذا الواقع يدلّ على أن ثمة تقابلاً بين الدوافع الجنسية والدوافع الأخرى، تقابلاً كانت أهميته قد اعترفت بها نظرية الأعصبة منذ زمن طويل[17].

فثمة إذن ثنائية صريحة في الدوافع تنجم عن هذه المناقشة المتعرّجة. ولكن أية ثنائية؟ وكيف تسلك إزاء التعبيرات السابقة عن ثنائية الدوافع؟

إن حلول الإيروس محلّ الليبيدو يشير إلى قصد واضح للنظرية الجديدة في الدوافع: إذا كان الموجود الحيّ يمضي إلى الموت بفعل حركة داخلية، فإن ما يصارع الموت ليس شيئاً داخلياً بالنسبة للحياة، بل تضافر فان مع فان. وذلك هو مايسمّيه فرويد الإيروس؛ فرغبة الآخر متورّطة مباشرة في وضع الإيروس، ومع آخر دائماً إنما الكائن الحيّ يصارع الموت، يصارع موته، وأن بوسعه أن يستمر منعزلاً، منفصلاً، في التكيف ع مع الوسط الطبيعي والثقافي بواسطة دروبه الطويلة المتعرّجة. ولايبحث فرويد عن الاندفاع في ضرب من إرادة الحياة المدوّنة في كل فرد: لاوجود في الموجود الحيّ إلا الموت[18].

ذلكم هو الحدس الذي يمدّه فرويد مدّاً استقرائياً على الوحدات الكبرى وعلى الوحدات الصغرى. على الوحدات الكبرى من جهة: في محاولة عام 1921, علم النفس الجماعي وتحليل الأنا، ينسب فرويد صراحة إلى الإيروس، إلى الرابط الليبيدي، تماسك المجموعات الإنسانية المتّسعة أكثر فأكثر وعلى وجه الخصوص

---

(15)- .XIII،G.W، ص. 45. .S.E، XVIII، ص45؛ الترجمة الفرنسية، ص51. سنعود إلى هذا المصطلح الأسطوري، مصطلح أنانكة. وإذ يباشر فرويد نقده الخاص، فإنه يلاحظ: «قد يحدث ألا يكون هذا الاعتقاد بالضرورة الداخلية للموت أيضاً سوى وهم من الأوهام التي صغناها لنتحمل عبء الوجود» المصدر المذكور سابقاً.

(16)- «أينبغي أن نقول إنه لاوجود لأي دوافع أخرى، باستثناء الدوافع الجنسية، إلا التي تبحث عن أن تعيد حالة سابقة من الأمور، وحتى لاوجود لدوافع تميل نحو حالة لم تكن قط قد بُلغت بعدُ؟» .XIII،G.W، ص. 43. .S.E، XVIII، ص40؛ الترجمة الفرنسية، ص47 .

(17)- .XIII،G.W، ص. 43. .S.E، XVIII، ص40؛ الترجمة الفرنسية، ص47.

(18)- لايفوت فرويد أن يقرّب (الفصل السادس) نظريته من نظرية ويسْمَنْ الذي يوحّد الأجزاء الفانية من المادة الحيّة بالجسد والجزء الخالد بالخلية الجنينية، ولكن فرويد ينفصل عن ويسْمن عندما يستنتج هذا الأخير خلود الأوليّات ويعتبر الموت ضرباً من اكتساب لاحق للتنظيم. فإذا كان دافع الموت بدئياً، فإننا لاينبغي حتى أن نمنح الأواليات الخلود. ويقترب فرويد من المؤلفين الذين دعموا أن الهرم واقع الحياة الكلي، بفعل تعذّر إقصاء نفايات الأيض، والذين استندوا إلى «تجديد الشباب لدى الأواليات بالتزاوج».

تماسك المجموعات المنظّمة والمصطنعة كالكنيسة والجيش؛ وعلى الوحدات الصغرى من جهة ثانية: تسافد الموجودات الوحيدة الخلية يوحي أننا «نطبّق» نظرية الليبيدو على علاقات الخلايا نفسها؛ فينبغي إذن أن ننسب إلى الخلايا ضرباً من الجنسية، تحيّد بها بعض التحييد كلٌ منها دافع الموت لدى الأخرى. و«هكذا يتطابق ليبيدو دوافعنا الجنسية مع إيروس الشعراء والفلاسفة الذي يجعل كل الأشياء الحيّة متماسكة معاً»[19].

وهذا التعميم للجنسية لايبسّط الوضع بل يعقّده: تظهر ثنائية الإيروس والثاناتوس في ضرب مأساوي من القلْب، قلب المع والضدّ، أكثر مما تظهر في تحديد بارز للمجالين: كل شيء موت بمعنى من المعاني، لأن المحافظة على الذات هي الدرب المتعرّج الذي يلاحق به كل حيّ موته الخاص، وبمعنى آخر كل شيء حياة، لأن النرجسية نفسها وجه من وجوه الإيروس: منذ أن يكون الإيروس هو مايحافظ على كل شيء وتكون المحافظة على الفرد مشتقة من الارتباط المتبادل بين الخلايا الجسمية. وتعبّر الثنائية الجديدة بالحري عن التعدّي المتبادل بين الهيمنتين اللتين تتطابقان على وجه الدقّة.

وتؤكد المواجهة بين التعبيرات السابقة للثنائية الدافعية هذا الارتباك. وكان فرويد ثنائياً على الدوام، ولكن توزيع الحدود المتقابلة وطبيعة التقابل نفسها هو الذي تغيّر باستمرار. فعندما كان يميّز الدوافع الجنسية من دوافع الأنا، لم يكن التعارض الدافعي هو الذي يقوده، بل التمييز الشعبي بين الحب والجوع، كذلك قطبية الموضوع والأنا. وعندما أدخل النرجسية في النظرية، أصبح التمييز موقعياً اقتصادياً ودلّ على نزاعٍ بين التوظيفات[20]. ولاتنوب الثنائية الجديدة مناب السابقة، لأنها تعزّزها أولاً: إذا كان ليبيدو الأنا النرجسي وجه من وجوه الإيروس، فهو في الواقع من جانب الحياة. وقلنا مع ذلك إن دوافع الأنا كانت تقابل الدوافع الجنسية كما تقابل دوافع الموت دوافع الحياة[21]. وليس هذا التشابه ملغى، ولهذا السبب إنما لاينبغي أن نحمل الثنائية الجديدة إلى مستوى الاتجاهات، والأهداف، والموضوعات، بل إلى مستوى القوى نفسها؛ ولاينبغي منذئذ أن نحاول جعل

(19)- .XIII،G.W، ص. 54. .S.E، XVIII، ص50؛ الترجمة الفرنسية، ص58.

(20)- .XIII،G.W، ص. 56. .S.E، XVIII، ص52؛ الترجمة الفرنسية، ص. 60 .

(21)- «ينجم عمّا سبق تقابل قاطع بين «دوافع الأنا» والدوافع الجنسية، إذ تدفع الأولى إلى الموت والأخيرة إلى صيانة الحياة؛ ولكن هذه النتيجة ليست، من جوانب كثيرة ذات طبيعة ترضينا»، .XIII،G.W، ص. 46. .S.E، XVIII، ص44؛ الترجمة الفرنسية، ص50 . ويقول فيما بعد: «ليست هذه النتيجة موافقة لمقاصدنا. إننا انطلقنا على العكس من تمييز قاطع بين دوافع الأنا، المتماهية مع دوافع الموت، والدوافع الجنسية، المتماهية مع دوافع الحياة، بل كنا مستعدّين أن نضع أيضاً تلك الغرائز المسمّاة غرائز المحافظة على الأنا في عداد دوافع الموت، ولكننا تخلّينا عن هذا الأمر بوصفنا توصّلنا إلى أن نصحّح أنفسنا. فتصورنا كان منذ البداية ثنائياً وهو ثنائي الآن على نحو أكثر حسماً من قبل، منذ أن حدّدنا التقابل بوصفه شبيها بالتقابل بين دوافع الحياة ودوافع الموت وليس بوصفه شبيهاً بالتقابل بين دوافع الأنا والدوافع الجنسية»، .XIII،G.W، ص. 57. .S.E، XVIII، ص53؛ الترجمة الفرنسية، ص61.

الثنائيتين متطابقتين: الثنائية دوافع الأنا– الدوافع الجنسية، مع الثنائية: دوافع الحياة– دوافع الموت. وتمرّ هذه الثنائية الأخيرة بكل شكل من أشكال الليبيدو؛ وذلك ماسيؤكد صحة دراستنا «ممثّلات» دافع الموت؛ فحب الموضوع دافع حياة ودافع موت أيضاً؛ والحبّ النرجسي هو إيروس يجهل نفسه وهو زراعة الموت المستترة. فالجنسية عاملة حيث يكون الموت عاملاً أيضاًولكن الثنائية الدافعية إنما أصبحت حقاً ثنائية مناوئة. والسبب على وجه الضبط أن المقصود لم يعد فروقاً في الكيف، كما في النظرية الأولى للدوافع بين الحب والجوع، ولا فروقاً في التوظيف وفق كون الليبيدو يتّجه نحو الأنا أو نحو الموضوع، كما في النظرية الثانية للدوافع؛ فالثنائية أصبحت حقاً ما سيسمّيه كتاب عسر في الحضارة «صراع العمالقة».

2- دوافع الموت وتدميرية الأنا العليا

ألحنا فيما سبق على فائض المعنى الذي منحه «التأمل النظري» دافع الموت قياساً على كل قراءة لشيفرة هذا الدافع في «ممثّلاته» من أي مستوى كانت أو من أي نسق. وهذا التنافر بدا لنا أنه معطى لايُقهر من معطيات النظرية.وينبغي الآن أن نحاول فهمه. فلماذا هذا الغياب للتناظر بين علم الدلالة للحياة وعلم الدلالة للموت؟ ولماذا يتغلّب التخمين على التفسير عندما يُنتقل من نظرية الليبيدو، المنظور إليها في مرحلتي إعدادها السابقتين، إلى نظرية دوافع الحياة والموت؟

ثمة ملاحظة ملحّة من ملاحظات فرويد نفسه يمكنها أن تجتذب تفكّرنا: يتكلم فرويد – الآن فيما وراء مبدأ اللذة، ولكن في الأنا والهو وفي عسر في الحضارة على وجه الخصوص– أقول يتكلم فرويد على دافع الموت بوصفه طاقة «خرساء» بالتقابل مع «صخب» الحياة[22]. وهذا التفاوت بين الدافع وتعبيراته، بين الرغبة والكلام– رغبة يدلّ عليها النعت «خرساء»– يعلّمنا أن علم دلالة الرغبة ليس له المعنى نفسه هنا. فالرغبة في الموت لاتتكلّم كالرغبة في الحياة. فالموت يعمل بصمت. ومنذئذ تجد طريقة قراءة الشيفرة، طريقة ترتكز على التكافؤ بين منظومتي الإحالة، منظومة الدافع ومنظومة المعنى، نفسها في صعوبة. ولكن التحليل ليس لديه مع ذلك وسيلة أخرى سوى التفسير، أي قراءة حركة من القوى في حركة من الأعراض؛ ولهذا السبب يقتصر فرويد، في مؤلفاته الأخيرة، على أن يضع تأملاً نظرياً إلى جانب ضرب جزئي من قراءة شيفرة. إن «أجزاء» فقط من دافع الموت هي التي يعرضها هذا «الممثّل» أو ذاك، ولكن لن يكون ثمة تكافؤ بين ماتُقرأ شيفرته

(22)– «دوافع الموت خرساء بطبيعتها وصخب الحياة ناجم عن الإيروس في الأساس». .XIII،G.W، ص. 275. .S.E، IX، ص46؛ الترجمة الفرنسية، ص. 203 .

وما كان موضوع تخمين.

وهذه المسألة ينبغي لها أن تُحفظ في الذاكرة عندما ندلف في درب تتمة الكتابات التي استثمرت الاختراق الذي أجرته محاولة ماوراء مبدأ اللذة. ويلاحظ المرء ضرباً مزدوجاً من انزياح النبرة: أولاً، من الميل إلى التكرار إلى الميل إلى التدمير؛ ثانياً، من التعبيرات الأكثر بيولوجية إلى التعبيرات الأكثر اتصافاً بأنها ثقافية. ولكن هذا التعاقب لمظاهر دافع الموت، لاتستنفد دون شك شحنة المعنى التي يقدّمها التأمل النظري؛ وثمة دلالة أساسية ربما تضيع، عندما يتدّون هذا الخَرَس في سجلّ الصَخَب. ولهذا السبب يتكلّم فرويد على دوافع الموت بالجمع عن طيب خاطر أكثر مما يتكلم على دافع الموت بالمفرد (ونحن لم نأخذ ذلك بالحسبان في إعادة إنشاء التأمل النظري لدى فرويد) محتفظاً على هذا النحو بإمكان تنوّع كبير في التعبيرات وضرب من التعداد غير الشامل لمظاهر دافع الموت.

فانزياح النبرة الأول محسوس جداً من قبلُ في نصّ ماوراء مبدأ اللذة: إن قسر التكرار هو الذي يُدخل دافع الموت؛ولكن العدوانية، بوجهها المزدوج، وجه السادية ووجه المازوخية، هي التي تؤكد هذا الدافع وتتحقّق منه. وليس لهذين المثالين الأخيرين مع ذلك الدلالة نفسها: فالأول مندرج فقط في النظرية الجديدة، والثاني يُفسَّر بالضبط تفسيراً جديداً في ضوئها.

ونظرية السادية قديمة جداً في الواقع؛ وتشمل هذه النظرية، منذ ثلاث محاولات في الجنسية، ثلاث فئات من الظاهرات: إنها تحدّد، من جهة، مكوّنة مدركة قليلاً أو كثيراً في كل جنسية سوية ومتكاملة، وتحدّد من جهة ثانية انحرافاً، السادية بحصر المعنى، أي طريقة في الوجود مستقلّة عن هذه المكوّنة الجنسية، وتحدّد أخيراً تنظيماً قبل تناسلي، المرحلة السادية. حيث تؤدي هذه المكوَّنة دوراً سائداً.

وحالة المازوخية مختلفة جداً، لأن المازوخية لم تكن حتى الوقت الحاضر في المحاولات وفي الدوافع وأقدارها- سوى سادية «مرتدّة» ضد الأنا: يرى فرويد الآن في هذه الأشكال من المازوخية ظاهرة مشتقّة؛ إنها تسم العودة فقط، النكوص إلى المازوخية الأولية. وسنرى الأهمية للتوّ، أهمية ذلك لإكمال ضرب من نظرية الأنا العليا، والوجدان الأخلاقي والإثمية.

وكل ذلك رسمه فرويد في بضعة سطور فقط رسماً أولياً؛ وفي عام 1920, لم يكن فرويد قد أعدّ بعدُ مفهومي التشابك وفكّ التشابك، مفهومين سيشرح بهما تعاون دافع الموت مع الجنسية ومع عملها الوظائفي المنفصل[23]. وتبيّن هاتان البدايتان على الأقل بياناً واضحاً عدم التوافق بين دافع الموت ومظاهره؛ فهذه المظاهر تعبّر

(23)- الأنا والهو، الفصل الرابع. «صنفا الدوافع».

عن انبعاث دافع الموت على مستوى علاقة بالموضوع؛ ولا تبدو حالة دافع الموت مختلفة عن حالة دافع الحياة: السادية والمازوخية تستسلمان للتفسير هنا أيضاً لأن لهما «هدفاً» خاصاً -التدمير- و«موضوعات» محدّدة -الشريك الجنسي أو الأنا. ولكن أي شيء لا يتيح القول إن دافع الموت ينتقل كلياً إلى هذه التعبيرات الشبيهة بممثّلات دافع الحياة؛ فلا لعبة انطلقت- عادت، ولا حتى قسر التكرار، يُردَّان إلى التدميرية. فالتدميرية دافع واحد فقط من دوافع الموت[24].

وهذه الحركة المزدوجة -حلول التدميرية محلّ قسر التكرار، والانتقال من بيولوجيا أساسية إلى ثقافة أساسية- لن تكتمل إلا في كتاب عسر في الحضارة، ولكن الفصلين الرابع والخامس من نصّ الأنا والهو يقدّمان المرحلة الوسيطة التي لا غنى عنها بين بيولوجيا أساسية في ما وراء مبدأ اللذة وبين ثقافة أساسية في كتاب عسر في الحضارة.

وسمة العبقرية، في نص الأنا والهو، تجلّت في المواجهة، إذا تجرّأت على القول، بين نظرية المراجع النفسية الثلاثة -الأنا، الهو، الأنا العليا- وبين النظرية الثنائية للدوافع المقتبسة من ما وراء مبدأ اللذة. وهذه المواجهة تتيح الانتقال من تأمل نظري كان قد ظلّ في الفراغ إلى قراءة حقيقية للشيفرة: في كثافة الهو، والأنا، والأنا العليا، إنما سنمضي من الآن فصاعداً في فكّ ارتباط دوافع الموت، بدلاً من أن نفحصها وجهاً لوجه في ضرب من الميثولوجيا الدوغمائية.

ونقول، إذا تكلمنا على وجه الإطلاق، إن ثنائية الدوافع ذات علاقة بالهو فقط: إنها الحرب الداخلية للهو[25]. ولكنها تنتشر انطلاقاً من قاع غريزي لتنفجر في الأجزاء العليا من الحياة النفسية، في «السامي». وهذه السيرورة من فكّ التشابك تؤمّن الانتقال من التأمل النظري البيولوجي إلى التفسير الثقافي، وتتيح أن نبسط ممثّلات دافع الموت كلها، إلى حدّ يصبح هذا الدافع فيه عقوبة داخلية.

فمن الضروري إذن إعداد هذين المفهومين: مفهوم «التشابك» ومفهوم «فك التشابك»؛ إنهما مفهومان اقتصاديان، شأنهما شأن مفاهيم التوظيف، والنكوص، وحتى الانحراف. ولجأ فرويد، ليمنحهما قاعدة طاقية، إلى فرض لا يخلو من قرابة مع المفهوم الجاكسوني لـ«التحرّر الوظيفي»: يحرّر فكّ التشابك لدافع من الدوافع «طاقة قابلة للانتقال يمكنها، بوصفها حيادية في ذاتها، أن تُضاف إلى اندفاع غلمي أو تدميري، متمايز من ناحية الكيف، وأن يزداد توظيفه الكلّي»[26]. هل نحن عدنا

(24)- يبدو أن دافع الموت يُعبَّر عنه على هذا النحو -على الأرجح في الحقيقة، وعلى نحو جزئي فقط- بوصفه دافع تدمير موجّه ضدّ العالم الخارجي والموجودات الحيّة الأخرى، .G.W، XIII، ص.269، .S.E، XIX، ص.41؛ الترجمة الفرنسية، ص.197.

(25)- بهذه العبارة إنما تنسّق المحاضرات الجديدة بين موقعية الجهاز النفسي الأولى والنظرية الثنائية في الدوافع.

(26)- .G.W، XIII، ص.372، .S.E، XIX، ص.44؛ الترجمة الفرنسية، ص.200.

بكل بساطة إلى التأمل النظري في الكمّ، في الطاقة الحرّة والمرتبطة؟ فسمة التخمين غير منفيّة؛ ويلاحظ فرويد نفسه: «في المناقشة الحالية، أقدّم فرضاً فقط، وليس لديّ أدلة أعرضها. ويبدو أنها فكرة مقبولة أن تنشأ هذه الطاقة القابلة للانتقال والحيادية، الفاعلة دون شك في الأنا والهو على حدّ سواء، من الاحتياط النرجسي لليبيدو، وبالتالي من الإيروس االذي نُزعت عنه الصفة الجنسية»[27]. وتلك علامة على الحركية التي تتطلّبها «الانزياحات» التي تميّز السيرورات الأولية.

وهذان المفهومان، مفهوما «التشابك» و«فكّ التشابك» هما إذن بُنيا بغية البيان بلغة الطاقة ما يحدث عندما يضع دافع من الدوافع طاقته في خدمة قوى تعمل في منظومات مختلفة. وهذا هو السبب تماماً في أنهما لا يرتكزان على شيء يمكننا أن نتحقّق منه على مستوى الطاقات، التي يُفترض أنها تعمل: التشابك وفكّ التشابك هما فقط المتضايف، بلغة الطاقة، لما يبدو في عمل من أعمال التفسير مطبّقاً على مستوى «ممثّلات» الدافع.

وإذا شئنا أن ننظّم تتمّة «الممثّلات» لدافع الموت، ينبغي لنا أن نتصفّحها من الأسفل إلى الأعلى، من الأكثر بيولوجية إلى الأكثر اتصافاً بأنه ثقافي.

في الدرجة السفلى، نجد الشكل الغلمي للمازوخية، اللذة في الألم. إنه الأمر الذي لم تبحثه إلا قليلاً محاولة الأنا والهو؛ وسنعود إلى ذلك عودة مطوّلة جداً في مشكل المازوخية الاقتصادي[28]. فكيف يمكن أن يتوصّل الإنسان إلى أن يستمتع بألمه؟ إنه لا يكفي أن نقول، كما في المحاولات الثلاث، إن زيادة الألم أو اللالذة تحرّر إثارة ليبيدية مشاركة، على سبيل المفعول الثانوي؛ وإذا افترضنا أن هذه الآلية موجودة، فإنها لا تقدّم سوى حامل فيزيولوجي؛ والأساسي يجري في مكان آخر، على المستوى الدافعي بحصر المعنى. وينبغي أن نفترض أن الدافع المدمِّر ينشطر إلى ميلين: أحدهما يصبّ، تحت ضغط دافع الحياة الذي يقتضي جعله غير مؤذٍ، نحو الخارج، في دروب الجهاز العضلي، وهذا التيّار من التدميرية هو الذي يضع نفسه في خدمة الجنسية ويكوّن السادية بالمعنى الصحيح للكلمة؛ ولكن الجزء الثاني من الدافع المدمّر، الميل الثاني الذي لا يصبّ في الخارج، يكوّن المازوخية المثيرة للغلمة، اللذة في الألم، «بوصفه تقيّده من الناحية الليبيدية تلك الإثارة الجنسية المشاركة التي تكلمنا عليها فيما سبق». فالمازوخية المثيرة للغلمة هي إذن «راسب» ظَلَّ في الداخل، راسب تدميرية هي، بصورة متكافئة، سادية بدئية أو مازوخية بدئية.

(27)– المصدر السابق.

(28)– مشكل المازوخية الاقتصادي، .G.W، XIII، ص.371–83. .S.E، XIX، ص.159–170؛ الترجمة الفرنسية، في مجلة التحليل النفسي الفرنسية II، 2. 1928.

ونحن نرى أن الألغاز تصبح غزيرة: نحن نجهل كيف يحدث أن «يدجّن» الليبيدو دافع الموت، ليبيدو غير عامل فقط في السادية، أي في الجزء من دافع الموت الذي يصبّ في الموضوعات الخارجية، بل في «الراسب» الذي يظلّ في الداخل، وبالتالي في المازوخية نفسها، راسبٍ يبدو على هذا النحو بوصفه «التحالف» الأكثر بدئية (التضافر) بين الحب والموت. وهذا الراسب هو الذي يبين في «الإعدادات» المتتالية، خلال مراحل التنظيم الليبيدي المختلفة: خوف من الافتراس (المرحلة الفموية)، رغبة في أن يُضرب (المرحلة السادية الشرجية)، استيهام الخصاء (المرحلة القضيبية)، استيهام الجماع السلبي (المرحلة التناسلية). فالتشابك وفكّ التشابك هما إذن اسم صعوبة أكثر من كونهما حلّ مشكل.

إن نظرية الأنا العليا، في الأنا والهو (الفصل الخامس)، هي التي تفيد على نحو أساسي من هذه القراءة الجديدة للمراجع النفسية تحت تأثير الموت. ونتذكّر أن الأنا العليا مشتقّة، بالنسبة للتحليل النفسي، من العقدة الأبوية وهي، بهذه الصفة، بنية أقرب إلى الهو منها إلى الأنا الإدراكية. ولكن ثمة سمة من سمات الأنا العليا ظلّت غير مشروحة: قسوتها. وهذه السمة الغريبة تنضمّ إلى ظاهرات أخرى محيّرة تبدو للوهلة الأولى أنها ليست ذات علاقة بها، كمقاومة الشفاء. ولكننا إذا اعتبرنا أن لهذه المقاومة جانباً «أخلاقياً»، وأنها طريقة ليعاقب المرء نفسه بالألم، وبالتالي تغلّف عاطفة لاشعورية من الإثمية تجد الإشباع في المرض، فإن شبكة متماسكة ترتسم، شبكة تتضمّن العصاب الوسواسي والسوداوية من جهة، وتتضمن قسوة الوجدان الأخلاقي، مروراً بمقاومة الشفاء، من جهة ثانية. فلْنمتنع عن العودة إلى مشروعية الكلام على «عاطفة لاشعورية من الإثمية». والمهمّ هو الارتباط المكتشف بين الخطيئة والموت. وهنا إنما تكمن النتيجة الأكثر اتّصافاً بأنها قصوى، نتيجة القرابة بين الأنا العليا والهو. فالسمة الدافعية للأنا العليا لا تستلزم فقط أن تتضمّن الأنا العليا رواسب ليبيدية من خلال العقدة الأوديبية، بل أن تكون مشحونة بغيظ مدمّر لمصلحة «فكّ التشابك» لدافع الموت. وذلك يمضي بعيداً جداً، إلى حدّ يُضعف أهمية التعليم، والقراءة، و«الأشياء المسموعة»، ونقول باختصار الامتثالات اللفظية في الوجدان الأخلاقي لمصلحة قوى كبرى مظلمة تصعد من الأسفل. فكيف يحدث، يسأل فرويد، أن تظهر الأنا العليا على نحو أساسي بفعل الإحساس بالإثمية وتنشر مثل هذه القسوة إزاء الأنا، إلى حدّ تبدو «بهذا القدر من القسوة الذي لا يمكن أن يبلغه إلا الهو وحده»[29]. وتدعونا حالة

(29)- .G.W، XIII، ص.284. .S.E، XIX، ص.54؛ الترجمة الفرنسية، ص.212. ومن الجدير بالملاحظة أن فرويد يسمّي عاطفة الإثمية، في بعض الأعصبة الوسواسية، «صخّابة». إنها إنما هي صوت من «الأصوات الصائحة» للدافع «الأخرس» في ذاته.

السوداوية إلى الاعتقاد أن الأنا العليا استولت على كل السادية الجاهزة، بحيث أن المكوّنة المدمرة تخندقت في الأنا العليا وارتدّت ضد الأنا: «ما يحكم الآن في الأنا العليا إنما هو، يُقال، محض تنمية لدافع الموت...»[30].

ويكتشف دافع الموت دفعة واحدة، إذ ينبعث على هذا النحو على مستوى الأنا العليا، أهمية ما سمّيناه للتوّ محض تنمية لدافع الموت: تبدو الأنا، الواقعة بين «هو» إجرامي ووجدان أخلاقي مستبدّ ومذلّ أيضاً، أنها لا تملك وسيلة سوى أن تعذّب نفسها أو تعذّب الآخرين، إذ تحوّل عليهم عدوانيتها. ومن هنا منشأ المفارقة التالية: «كلما سيطر الإنسان على عدوانيته المتجهة نحو الخارج، أصبح قاسياً، أي عدوانياً، في مثال الأنا لديه»[31]- كما لو أن العدوانية لم يكن بوسعها إلا أن تتحوّل ضدّ الغير أو ترتدّ ضد الذات. ونتبيّن مباشرة الاستطالة الدينية لهذه القسوة الأخلاقية في إسقاط موجود أعلى يعاقب دون شفقة.

ويبدو للوهـلة الأولى، إذا قرّبنـا هـذه القسـوة للأنا العليا من الوصف السابق لـ«المازوخية المثيرة للغـلمة»، أن كل ارتبـاط بالجنسـية غائب وأن بوسعنا أن نفترض ارتباطاً مباشراً بين تدميرية وأنا عليا، دون مرحلة غلميـة. ويحاول فرويد، في مشكل المازوخية الاقتصادي، أن يعيد تكوين الروابط الخفيّة بين الغلمة الذاتيـة وما يسمّيـه «المازوخية الأخلاقيـة»، التي لا تشمل في الحقيقة مجال الأنا العليا كله.

والعاطفة اللاشعورية من الإثمية، المكتشفة في مقاومة الشفاء الضارية والمسمّاة على نحو أصحّ الحاجة إلى العقوبة، تتيح المجال لأن نتبيّن هذه الرابطة المستترة بين المازوخية الأخلاقية والغُلْمة الذاتية. فمصدر الرابطة بالغلمة، التي يشي بها حصر الوعي، هو القرابة العميقة التي تحتفظ بها الأنا العليا مع الهو بالنظر إلى الروابط الليبيدية مع المصدر الأبوي للتحريم؛ إنه المحلّ المناسب لأن نكرّر: الأنا العليا هي «ممثّل الهو». وهذه الرابطة الليبيدية يمكنها أن تمتدّ إلى ما لا نهاية له، بمقدار ما تحلّ محلّ «الصورة» الأبوية وجوهٌ تتباعد أكثر فأكثر وتكون غير شخصية أكثر فأكثر، حتى قوة القدر المشؤومة التي يفلح العدد القليل جداً من الناس في أن يفصلها عن كل امتثال أبوي.

ولكن هذا التقريب لا يتيح المناسبة في الوقت نفسه لإدخال فروق دقيقة كانت تبدو مهملة في الأنا والهو. فرق دقيق أول الأمر بين سادية الأنا العليا ومازوخية الأنا، أو «المازوخية الأخلاقية» بالمعنى الحقيقي للمصطلح: ما وصفناه في الأنا

(30)- .G.W، XIII، ص.283. .S.E، XIX، ص.53؛ الترجمة الفرنسية، ص.211.
(31)- المصدر السابق.

والهو إنما هو سادية الأنا العليا التي «تمدّ الأخلاق في اللاشعور»؛ فتطلّع الأنا نفسها إلى أن تُعاقب ليس الأمر نفسه على وجه الدقّة؛ إن هذا التطلّع هو الذي يرتبط برغبة الابن في أن يضربه الأب، رغبة رأينا مكانها في تعبيرات «المازوخية المولّدة للغلمة الذاتية»؛ وتعبّر هذه الرغبة إذن عن إضفاء الصفة الجنسية مجدّداً على الأخلاق، في اتجاه معاكس لحركة الوجدان الأخلاقي السويّة، الناشئ من تقويض العقدة وبالتالي من نزع الصفة الجنسية عنها؛ إنها إذن أخلاقية، أُضفيت عليها الصفة الجنسية مجدّداً، يمكنها أن تُنتج هذا «التشابك» الرهيب بين الحب ودافع الموت، الذي يستجيب، على المستوى «السامي»، لما كان الاستمتاع في الألم على المستوى «المنحرف».

ونرى إلى أي حدّ سيكون محفوفاً بالخطر أن نخلط كل شيء بين: الأخلاقية السويّة، القسوة (سادية الأنا العليا)، الحاجة إلى القصاص (مازوخية الأنا). ومن المؤكد أن هذه الأشكال الثلاثة، القمع الثقافي للدوافع، ارتداد السادية ضدّ الأنا، تعزيز المازوخية الخاصة، مازوخية الأنا، ميول تتلاقى على نحو رهيب، ولكنها ميول متميّزة من حيث المبدأ. فما نسمّيه عاطفة الإثمية مصنوعة من كل ذلك، ولكن وفق نسب متغيّرة.

وإذا استأنفنا التحليلات الواردة في نص الأنا والهو، في ضوء التمييزات التي تقترحها محاولة «مشكل المازوخية الاقتصادي»، فإن علينا أن نقول إن ما وصفناه فيما سبق ذو علاقة بسادية الأنا العليا أكثر مما هو ذو علاقة بمازوخية الأنا أو «المازوخية الأخلاقية». فهل سادية الأنا العليا تقابل مازوخية الوجدان الأخلاقي السوي مقابلة على نحو بارز بقدر ما تقابله المازوخية الموصوفة فيما سبق أنها إضفاء صفة الجنسية مجدّداً على العقدة الأوديبية؟ إنه لمن الصعب جداً أن نجيب عن هذا السؤال: من الجدير بالملاحظة مع ذلك أن فرويد اقتصر، في الفصل الخامس من الأنا والهو، على وصف مرضين من أمراض عاطفة الإثمية: العصاب الوسواسي والسوداوية، وأنه أظهر اهتماماً باختلافات كل منهما أكثر من اهتمامه بالتشابهات المشتركة مع الأخلاقية العادية. وفي السوداوية إنما تبين الأنا العليا بوصفها تنمية صرفة لدافع الموت، إلى حدّ الانتحار. وتحمي الأنا نفسها، على العكس، في العصاب الوسواسي، من إماتتها الخاصة إذ تحوّل موضوعات حبها إلى موضوعات كره؛ وضدّ هذا الكره، الموجّه نحو الخارج ولم تتبنّاه الأنا، إنما تناضل الأنا وهي تتلقّى في الوقت نفسه هجوم الأنا العليا التي تعتبرها مسؤولة؛ ومن هنا منشأ ضروري العذاب دون نهاية، ضروب تتحمّلها الأنا التي تصارع على جبهتين. فهل هذه الضروب من العذاب لدى المصاب بالعصاب الوسواسي، وعبادة الموت

هذه لدى السوداوي، تقابلان على نحو بارز نزع الصفة الجنسية عن الوجدان الأخلاقي السويّ بقدر ما كانت المازوخية؟ لا يبدو الأمر كذلك. ولكن اللوحة ليست بذلك إلا أكثر إثارة للقلق. والواقع أن سادية الأنا العليا تمثّل، ولو أنها لا تتضمّن مرحلة غُلمية، تضميناً مباشراً لدافع الموت في هذه السادية وتحقّق ما يمكننا أن نسميّه تصعيداً مميتاً. وذلك ما يوحي به التقريب بين فكّ التشابك، وبين نزع الصفة الجنسية والتصعيد. وتمثّل سادية الأنا العليا على هذا النحو شكلاً مصعّداً من التدميرية، وهي، من حيث كونها قد نُزعت عنها الصفة الجنسية، إنما يصبح تجنيدها ممكناً لمصلحة الأنا العليا؛ وعندئذ إنما تصبح «محض تنمية لدافع الموت». فنزع الصفة الجنسية عن السادية ليس إذن أقلّ خطراً من إضفاء الصفة الجنسية مجدّداً على المازوخية[32].

ذلكم هو الاكتشاف المرعب: دافع الموت يمكنه هو أيضاً أن يتصعّد؛ وربما ينبغي، لإكمال هذه اللوحة الكارثية، أن نقول إن الخوف من الخصاء هو الذي، على نحو أساسي، يقوم الأساس الدافعي لكل هذه السيرورة. وسأقرب في الواقع عن طيب خاطر من النصّ الأخير المذكور ملاحظة عارضة لفرويد، خاصة بصلة القرابة المباشرة بين الخصاء وحصر الوعي (الملاحظة هامة إذا تذكّرنا الدور المعزوّ إلى الخوف من الخصاء في انحسار العقدة الأوديبية): هذه الملاحظة واردة في نهاية نصّ الأنا والهو: «الموجود الأعلى الذي تحوّل إلى مثال الأنا هدّد بالخصاء فيما مضى؛ وهذا الحصر، حصر الخصاء، ربما يكون النواة التي توضّع حولها الحصر اللاحق للوعي؛ وحصر الخصاء هو الذي يدوم بوصفه حصر الوعي»[33].

وهكذا فإن الخوف نفسه الذي كنا قد علّقنا به نشوء الأوهام، الخوف الإنساني بحصر المعنى، حصر الوعي، يظلّ غير مفهوم دون دافع الموت.

3- الثقافة بين الإيروس والثاناتوس

الانعكاس الأكبر للنظرية الجديدة في الدوافع على تفسير الثقافة لم يكن قد أُخذ بالحسبان بعدُ: ليست تدميرية الأنا العليا سوى مكوّنة الوجدان الأخلاقي الفردي، على حدود السويّ والمرضيّ. والحال أن دافع الموت يؤدّي إلى ضرب جديد من تفسير الثقافة نفسها؛ فالمواجهة بين تعريف الثقافة الذي قدّمناه فيما سبق، متّبعين

(32)- «ولكن بما أن عمل التصعيد (عمل الأنا) يفضي إلى ضرب من فك تشابك الدوافع وإلى تحرير العدوانية في الأنا العليا، فإن معركة الأنا ضدّ الليبيدو تعرّضها إلى خطر المعاملة السيئة والموت. وإذ تتألم تحت ضربات الأنا العليا، بل تنهار تحت هذه الضربات، فإنها تعاني قدراً شبيهاً بقدر الأواليات التي تدّمرها منتجات عدم التمثّل التي أحدثتها هي ذاتها. ويبدو أن في مثل هذا النتاج للتفكّك بالمعنى الاقتصادي للمصطلح، إنما تكمن الأخلاق العاملة في الأنا العليا». G.W.، XIII، ص287. S.E.، XIX، ص56-7؛ الترجمة الفرنسية، ص215.

(33)- G.W.، XIII، ص288. S.E.، XIX، 57؛ الترجمة الفرنسية، ص216.

الفصول الأولى من نصّ مستقبل وهم، وبين استئناف التفسير نفسه في الفصول من الثالث إلى الخامس في كتاب عسر في الحضارة، تشهد على تعمّق وتوحيد أيضاً لمفهوم الثقافة في مواجهة دافع الموت.

ومن المؤكد أن فرويد في كتاب عسر في الحضارة ليس أقل حرصاً على أن يقدّم تعريفاً للثقافة محض اقتصادي منه في نصّ مستقبل وهم. ولكن اقتصاد الظاهرة الثقافية نفسه يجد نفسه متجدداً بعمق من جهة علاقته بإستراتيجية إجمالية، إستراتيجية الإيروس في مواجهة الموت.

فلننظر في هذه القفزة لتفسير الثقافة الاقتصاديّ في كتاب عسر في الحضارة.

ويمتدّ هذا التفسير على زمنين: ثمة أول الأمر كل مايمكننا أن نقوله دون اللجوء إلى دافع الموت؛ ثم هناك مالايمكننا أن نقوله دون إدخال هذا الدافع.

وقبل هذه النقطة من الانعطاف التي تجعل المحاولة تنفذ إلى مأساوي الثقافة، تتقدّم هذه المحاولة بسذاجة محسوبة؛ ويبدو اقتصاد الثقافة متزامناً مع غُلْمّي» عام: الأهداف التي يلاحقها الفرد والأهداف التي تغذّي الثقافة تبدو بوصفها وجوهاً من الإيروس نفسه، متباعدة تارة ومتلاقية تارة أخرى: «سيرورة الثقافة تستجيب لهذا التغيّر في السيرورة الحيوية، الذي طرأ تحت تأثير مهمة يفرضها الإيروس وصارت ملحّة بفعل الأنانكة، الضرورة الواقعية، أي اتحاد موجودات بشرية منعزلة في متّحد ترسّخه علاقاتهم الليبيدية المتبادلة[34]. إنه «الغلميّ» نفسه إذن هو الذي ينسج الرابطة الداخلية بين الجماعات ويحمل الفرد إلى البحث عن اللذة والهرب من الألم، -الألم الثلاثي الذي يفرضه عليه العالم، وجسمه والناس الآخرون. ونموّ الثقافة، شأنه شأن نماء الفرد من الطفولة إلى سنّ الرشد، ثمرة الإيروس والأنانْكة، ثمرة الحب والعمل؛ بل ينبغي أن نقول: ثمرة الحب أكثر من العمل، ذلك أن ضرورة الاتحاد في العمل لاستثمار الطبيعة أمر زهيد بالقياس على الرابطة الليبيدية التي توحّد الأفراد في جسم اجتماعي واحد. ويبدو إذن أن الإيروس هو الذي ينشّط البحث عن السعادة الفردية ويقصد توحيد الناس في جماعات تتّسع دائماً. ولكن المفارقة تبين على وجه السرعة الكبيرة: فالثقافة، بوصفها الصراع المنظّم ضد الطبيعة، تمنح الإنسان تلك القوة التي كانت تُعزى في الزمن الغابر إلى الآلهة؛ ولكن هذا التشابه مع الآلهة يدعه غير راض: ثمة عسر في الحضارة.

فلماذا؟ يمكننا، دون شك، أن نشرح، على قاعدة هذا «الغلْمي» العام وحدها،

(34)- عسر في الحضارة، .G.W، XIV، ص470- .S.E. ،I، XXI، ص.111؛ الترجمة الفرنسية، ص.47.

بعض التوتّرات بين الفرد والمجتمع، ولكننا لايمكننا أن نشرح على هذه القاعدة نفسها النزاع الخطير الذي يكوّن مأساويّ الثقافة؛ مثال ذلك أننا نشرح بسهولة أن الرابطة الأسرية تقاوم امتدادها إلى جماعات أوسع؛ والانتقال من دائرة إلى أخرى يبدو بالضرورة، بالنسبة لكل مراهق، ضرباً من القطيعة مع الرابط الأقدم والأكثر محدودية؛ ويفهم المرء أيضاً أن شيئاً من الجنسية الأنثوية يقاوم هذا التحويل من الجنسيّ الخاص على الطاقات الليبيدية للرابطة الاجتماعية. ويمكننا أن نمضي إلى أبعد كثيراً في اتجاه الأوضاع النزاعية، دون أن نلاقي مع ذلك تناقضات جذرية؛ فالثقافة تفرض، ونحن نعلم ذلك، تضحيات من الاستمتاع على كل جنسية: تحريم غشيان المحارم، رقابة الجنسية الطفلية، تَقْنية مدقّقة للجنسية في الدروب الضيقة للمشروعية ووحدانية الزواج، فرْض أمر الإنجاب، إلخ. ولكن هذه التضحيات مهما كانت شاقّة، وهذه النزاعات مهما كانت معقّدة، ماتزال لاتولّد خصومة حقيقية. ويمكننا أن نقول على الأكثر: إن الليبيدو، من جهة، يقاوم بكل قوة عطالته تلك المهمة التي تفرضها عليه الثقافة، مهمة مفادها أن يهجر المواقف السابقة؛ ومن جهة ثانية، إن الرابطة الليبيدية التي يكوّنها المجتمع تقتطع طاقتها من الجنسية الخاصة إلى حدّ تهدّدها بالضمور. ولكن ذلك كله يتصف بقدر ضعيف من «المأساوية» بحيث يمكننا أن نحلَم بضرب من الهدنة أو التصالح بين الليبيدو الفردي والرابطة الاجتماعية.

ولكن السؤال ينبعث أيضاً من جديد: لماذا يخفق الإنسان في أن يكون سعيداً؟ لماذا يكون الإنسان غير راض بوصفه موجوداً ثقافياً؟

هنا إنما يتّخذ التحليل منعطفه: هاهي وصيّة تطرح نفسها في مواجهة الإنسان:أن يحب الإنسان مثيله كما يحب نفسه، -ومقتضى متعذّر: أن يحب أعداءه، -وأمر محفوف بالخطر: ألا يقاوم الخبيث؛ إنها وصيّة ومقتضى وأمر، تبدّد الحب، وتمنح الخبيث مكافأة، وتقود إلى الهلاك عديم الفطنة الذي يطيعها؛ ولكن الحقيقة التي تختفي وراء عدم الصواب في الأمر المطلق إنما هي عدم الصواب في أن دافعاً يفلت من غلميّ بسيط: «الجزء من الحقيقة الذي يحجبه كل ذلك وننفيه بطيب خاطر يتلخّص على النحو التالي: ليس الإنسان على الإطلاق هذا الموجود الوديع، المتعطّش للحب، الذي يُقال عنه إنه لايدافع عن نفسه عندما يهاجَم، ولكنه موجود ينبغي له، على العكس، أن يضع في حساب معطياته الدافعية مقداراً جيداً من العدوانية... والواقع أن الإنسان تسوّل له نفسه أن يشبع حاجته إلى العدوان ضد مثيله، وأن يستثمر عمله دون تعويض، وأن يستخدمه جنسياً دون موافقته، وأن يحتاز مايملك، ويذلّه، ويفرض عليه الآلام، ويعذّبه ويقتله.

الإنسان ذئب لأخيه الإنسان...»[35].

والدافع الذي يزرع الاضطراب على هذا النحو في علاقة الإنسان بالإنسان ويتطلّب أن ينتصب المجتمع حسيباً عديم الرحمة، وقد تعرّفناه، إنما هو دافع الموت، المتوحّد بعداوة الإنسان الأوّلية للإنسان.

ويبرز مع دافع الموت مايسمّيه فرويد من الآن فصاعداً «دافعاً معادياً للثقافة». فالرابطة الاجتماعية لايمكنها منذئذ أن تُعتبر مجرّد امتداد الليبيدو الفردي، كما في علم النفس الجماعي وتحليل الأنا. إنها هي نفسها التعبير عن نزاع الدوافع: «دافع العدوانية الطبيعي في الإنسان، أي عداوة كل فرد للكل، وعداوة الكل لكل فرد، يعارض هذه المهمّة، مهمة الثقافة. ودافع العدوانية هذا مشتق من دافع الموت وممثّل هذا الدافع الذي وجدناه جنباً إلى جنب مع الإيروس ويتقاسم معه السيادة على العالم. ويبدو لي منذئذ أن معنى تطوّر الثقافة خال من اللغز بالنسبة لنا؛ وينبغي لهذا التطوّر أن يعرض لنا صراع الإيروس والموت، صراع دوافع الحياة، ودوافع التدمير، كما تشقّ دربها في النوع الإنساني. وفي هذا الصراع إنما تكمن كل الحياة على نحو أساسي؛ وبوسعنا من الآن فصاعداً ن نصف تطوّر الحضارة أنه صراع النوع الإنساني على الوجود. وهذا الصراع، صراع العمالقة، إنما هو الذي تريد مرضعاتنا أن تسكّنه بصراخهن: ياإله السماء»[36].

فها هي الثقافة نفسها إذن منقولة إلى المسرح الكبير الكوني، مسرح الحياة والموت! وبالمقابل، يتكلم الدافع «الأخرس» في «مشتقّه» وممثّله» الرئيس. ومايزال دافع الموت، من الجانب الآخر لنظرية في الثقافة، غير ظاهر: فالثقافة هي مكان ظهوره؛ وهذا هو السبب الذي من أجله لم يكن ثمة بدّ لنظرية محض بيولوجية في دافع الموت أن تظل ضرباً من التأمل النظري. وفي تفسير الكره والحرب فقط إنما تصبح قراءة شيفرة التأمل النظري ممكنة.

وثمة على هذا النحو ظهور تدريجي لدافع الموت من خلال المستويات الثلاثة البيولوجي والسيكولوجي، والثقافي. وعلى الرغم من أن دافع الموت يُدرك أول الأمر في خلفية الإيروس، فإنه كان يظلّ مقنّعاً في مكوّنته السادية، فهو يضاعف ليبيدو الموضوع تارة، وتارة أخرى يشحن الليبيدو النرجسي بشحنة زائدة، وتصبح خصومته صامتة بصورة متناقصة، بمقدار ماينتشر الإيروس، إذ يوحّد الموجود الحيّ مع نفسه، ثم الأنا مع موضوعها، والأفراد أخيراً في جماعات أكثر اتساعاً على الدوام. وعلى هذا المستوى الأخير إنما يصبح الصراع بين الإيروس والثاناتوس

(35)- .G.W، XIV، ص.470-1. .S.E، XXI، ص.111؛ الترجمة الفرنسية، ص.47.

(36)- .G.W، XIV، ص.481. .S.E، XXI، ص.122؛ الترجمة الفرنسية، ص.57. والعبارة مقتبسة من هين، في الأرض الألمانية، نشيد 1 ، مقطع 7.

حرباً معلنة؛ وقد يُقال، إذ نشرح فرويد، إن الحرب هي صياح الموت. والجانب الأسطوري من التأمل النظري لايضعف فيها مع ذلك؛ فالموت لم يعد يبدو شيطانياً فقط، ولكن فيه مسّاً من الشيطان: صوت ميفيستوفيليس Mephistopheles (اسم الشيطان في قصة فوست الخرافية «م») إنما هو الذي يقتبسه فرويد الآن ليتكلم على الموت، كما كان يستشهد بكتاب المائدة لأفلاطون ليوضح الإيروس.

ولنتيجة التفسير الثقافي غير المباشرة لدافع الموت على التأمل النظري البيولوجي مفعولات كبيرة: إن ثمرته الأخيرة ضرب من تفسير عاطفة الإثمية مختلفٌ إلى حدّ كاف عن التفسير بلغة علم النفس الفردي الذي اعتمد فرويد عليه في نصّ الأنا والهو؛ ففي حين أن عاطفة الإثمية في هذه المحاولة كانت مسحوبة إلى جهة علم الأمراض، بالنظر إلى التشابه بين قسوة الأنا العليا والسمات السادية أو المازوخية التي تتّصف بها السوداوية والعصاب الوسواسي، يشدّد الفصلان السابع والثـامن من كتاب عسر في الحضارة، بالعكس، على الوظيفة الثقافية لعاطفة الإثميـة. وتبـدو الآن هذه العاطفة وسيلة تستخدمها الثقافة ضدّ العدوانية على وجه الدقة وليس ضدّ الليبيدو. فتغيّر جبهة الصراع ذو أهمية. إن الثقـافة هي التي تمثّل الآن مصالح الإيـروس، ضد نفس المرء بوصفها بؤرة الأنانية المميتة، وتستخدم عنفي الخـاص إزاء نفسي لتجعل عنفي إزاء الغير مخففاً.

وينقل هذا التفسير الجديد للإثمية كل النبرات: فقسوة «الأنا العليا في نصّ الأنا والهو (الفصل الخامس) إذا نظرنا إليها من وجهة نظر الأنا وفي إطار «علاقات التبعية» لديها، كانت تبدو مفرطة ومحفوفة بالخطر؛ وهذا أمر يظلّ صحيحاً وتظلّ مهمة التحليل النفسي دون تغيير بهذا الصدد. إنها تكمن دائماً في تخفيف هذه القسوة. ولكننا إذا نظرنا إليها من وجهة نظر الثقافة ومايمكننا تسميته المصالح العامة للإنسانية، فإن هذه القسوة لابديل لها. وينبغي إذن أن نمفصل هاتين القراءتين لعاطفة الإثمية. فاقتصادها من وجهة نظر الوعي المنعزل، واقتصادها من وجهة نظر مهمة الثقافة، متكاملان. والقراءة الأولى ألغتها القراءة الثانية بقدر ضعيف، بحيث أن فرويد يذكّر بها في بداية الفصل السابع من كتاب عسر في الحضارة. ولكن التخلّي الرئيسي الذي تقتضيه الثقافة من الفرد، في القراءة الثانية، ليس التخلي عن الرغبة من حيث هي كذلك، بل التخلي عن العدوانية. فلم يعد يكفي عندئذ تعريف حصر الوعي بالتوتر بين الأنا والأنا العليا، بل ينبغي نقله هو نفسه إلى المسرح الأوسع، مسرح الحب والموت: «الإثمية (نقول الآن) هي التعبير عن نزاع متكافىء الحدين، عن الصراع الأبدي بين الإيروس

ودافع التدمير أو الموت»[37].

وليست القراءتان منضدّتين فحسب، بل تتداخل الواحدة بالأخرى: تمرّ الوظيفة الثقافية للإثمية بوظيفة حصر الوعي السيكولوجية، وتبدو عاطفة الإثمية- بصورتها شبه المرضيّة على الأقل- من وجهة نظر السيكولوجيا الفردية أنها ليست سوى مفعول عدوانية مستدخَلة، مفعول قسوة تستأنفها الأنا العليا لحسابها وترتدّ ضد الأنا. ولكن اقتصادها الكامل لايظهر إلا عندما توضع الحاجة إلى القصاص مجدداً في منظورٍ ثقافي: «تسيطر الثقافة إذن على شهيّة العدوان لدى الفرد، المحفوفة بالخطر، إذ تُضعف هذا الفرد، وتجعله أعزل، يراقبه مرجع نفسي أُقيم في نفسه، مثله مثل حامية وُضعت في مدينة غُزيت»[38].

فنحن على هذا النحو في قلب «عسر» خاص بحياة الثقافة؛ وتستدخل عاطفة الإثمية ذلك النزاع المتكافىء الحدين في ثنائية الدوافع؛ ولهذا السبب ينبغي أن نمضي إلى هذا النزاع، النزاع الأكثر جذرية من النزاعات جميعها، حتى نقرأ شيفرة عاطفة الإثمية: «هذا هو السبب في أننا نتصوّر بسهولة أن عاطفة الإثمية التي تولّدها الثقافة، لاتكون موضوع اعتراف بوصفها كذلك، وأنها تظلّ لاشعورية في جزء كبير منها أو تظهر بوصفها عسراً، استياءً نعزوه إلى دافعيات أخرى»[39]. وما يصنع تعقّد هذه العاطفة الغريب إنما هو النزاع بين الدوافع الذي يعبّر عن نفسه بنزاع على مستوى المراجع النفسية. ولهذا السبب، ليست قراءة نصّ الأنا والهو ملغاة ولكنها مندمجة في القراءة الثانية.

وبوسعنا أن نقول عن التفسير الأوديبي ماقلناه عن تفسير عاطفة الإثمية، على مستوى الفرد والنوع. فحركة ثنائية المشاعر الخاصة بالوضع الأوديبي- حب وكره إزاء المرجع الأبوي- تكوّن هي نفسها أيضاً جزءاً من الحركة الأوسع لتكافؤ الحدّين في دافعي الحياة والموت؛ فإذا نظرنا إليهما بصورة منعزلة، فإن الملاحظات التكوينية الجزئية، التي أعدّها فرويد في أزمنة مختلفة وخاصة بقتل الأب البدائي ومؤسّسة الندم، تحتفظ بشيء من الإشكالية، وإن لم يكن إلا بسبب الجواز الذي أدخلته في التاريخ عاطفة تبدو في الوقت نفسه مع سمات «الحتمية المشؤومة»[40]. وسمة الجواز لهذه المسيرة، كما يعيد إنشاءها الشرحُ التكويني، تضعف منذ أن يكون الشرح التكويني نفسه خاضعاً للنزاعات الكبرى التي تسود حادث

(37)- .G.W، XIV، ص.492. .S.E، XXI، ص.132؛ الترجمة الفرنسية، ص.67.
(38)- .G.W، XIV، ص.483. .S.E، XXI، ص.124؛ الترجمة الفرنسية، ص.58-9.
(39)- .G.W، XIV، ص.495. .S.E، XXI، ص.135؛ الترجمة الفرنسية، ص.70.
(40)- G.W، XIX، ص.492. S.E، XXI، ص.32، الترجمة الفرنسية، ص.67.

الثقافة؛وليست الأسرة التي تقوم مقام الإطار الثقافي للحدث الأوديبي، هي نفسها سوى وجه لمشروع الإيروس، مشروعه الكبير في الربط والتوحيد؛ ومنذئذ لايكون الحَدَث الأوديبي هو الدرب الوحيد لمؤسّسه الندم.

وهكذا تبدو تماماً إرادة التفسير لعاطفة الإثمية، في نهاية كتاب عسر في الحضارة، طليعة متقدّمة جداً من دافع الموت، الذي فحصنا تعاقب وجوهه. فالثقافة تضع الموت، إذ تُذلّ الفرد، في خدمة الحب وتقلب العلاقة الأولية بين الحياة والموت. ويتذكّر القارىء تلك الصيغ المتشائمة في نصّ ماوراء مبدأ اللذة: «هدف كل حياة هو الموت» ... «وظيفة الدوافع المحافظة... أن تسهر على أن تتبع العضوية دربها الخاص إلى الموت... فحرّاس الحياة هؤلاء كانوا إذن في الأصل أيضاً أقزام الموت»... ولكن النصّ نفسه كان قد عاد، بعد أن وصل إلى هذه النقطة الحرجة: دوافع الحياة تصارع الموت. فها هي الثقافة الآن تبدو المشروع الكبير لتغليب الحياة على الموت، وسلاحها الأسمى أن تستخدم العنف المستدخَل ضد العنف المستخرج، وحيلتها الأخيرة أن تجعل الموت يعمل ضدّ الموت.

وهذا الإكمال لنظرية الثقافة بإعادة تفسير لعاطفة الإثمية يريده فرويد صراحة. وإذ يعتذر بسبب المناقشات الطويلة غير المتوقّعة، المخصّصة لعاطفة الإثمية، فإنه يصرّح: «ربما يكون ذلك قد أفسد تأليف المؤلِّف، ولكن نيتي كانت تماماً أن أعرض عاطفة الإثمية بوصفها المشكل الرئيس لتنمية الثقافة وأن أري فضلاً عن ذلك لماذا ينبغي لثمن تقدّم الثقافة أن يكون فقدان السعادة الناجم عن تعزيز هذه العاطفة»[41].

وهذه الحيلة، حيلة الثقافة، إنما هي التي يريد فرويد توضيحها في نهاية المطاف، مستشهداً بتفسيره العبارة الشهيرة من حوار هملت الذاتي: «على هذا النحو إنما جعل منا الوجدان الأخلاقي جبناء كلنا»؛ ولكن هذا «الجبن» إنما هو موت الموت أيضاً؛ إنه عمل الجاسوس الذي وضعته الثقافة، العاملة لمصلحة الإيروس بوصفه «الحامية» الموضوعة في قلب الفرد، كما في مدينة غُزيت؛ ذلك أن «العسر في الحضارة» إنما هو في نهاية المطاف، «عاطفة الإثمية، التي ولّدتها الحضارة»[42].

(41)- .G.W، XIV، ص.493-4. .S.E، XXI، ص.134؛ الترجمة الفرنسية، ص.70.
(42)- .G.W، XIV، ص.495. .S.E، XXI، ص.135؛ الترجمة الفرنسية، ص.70.

الفصل الثالث

استفهامات

أودّ أن أثني على فرويد وأنا أجمع في هذا الفصل بعضاً من الأسئلة التي تفتح مجالات للمناقشة أكثر مما تغلقها. وعلى الرغم من اللهجة القاطعة وحتى التشدّد لدى المعلم الذي تحمّل الانشقاق والتباين في الرأي نادراً، فإن الطور الأخير من المذهب الفرويدي ينفذ إلى عدد معيّن من الأسئلة غير المحلولة التي سنحاول أن نجردها جرداً مؤقتاً:

1- أمن المؤكد أننا كنا نعرف دافع الموت معرفة أفضل منذ أصبح أكثر وضوحاً، بحيث يبرز أخيراً على مستوى الثقافة بصورة غريزة تدمير؟ أليس ثمة في التأمل النظري البيولوجي فائضاً لايمرّ في قراءة الشيفرة الثقافية ويحمل على التفكير أيضاً؟ ما السلبية أخيراً في المذهب الفرويدي؟

2- ألا ينبغي أيضاً أن نشك في قضايانا التأكيدية الأكثر ضماناً، ذات العلاقة باللذة؟ إننا نظرنا فيها باستمرار أنها «حارس الحياة»: أيمكنها بهذه الصفة ألا تعبّر سوى عن تقليص التوترات؟ وإذا لم يكن ثمة بدّ من أن يكون لها جزء مرتبط بالحياة، وليس بالموت فقط، ألا ينبغي أن تكون شيئاً آخر غير القرينة النفسية لتقليص التوترات؟ نعم، أنعرف في نهاية المطاف ما تعنيه اللذة؟

3- ما واقع، أخيرا، مبدأ الواقع الذي يبدو تماماً أنه يعلن حكمة تتجاوز الوهم

والمؤاساة؟ كيف ينسجم هذا الصفاء، والتقشف التشاؤمي الذي يحيطه بهالة، في نهاية المطاف، مع حب الحياة، الذي يبدو أن فن التأليف المسرحي للحب والموت يجتذبه؟ أيجد المذهب الفرويدي في آخر الأمر ضرباً من وحدة اللهجة الفلسفية، أم يبقى على نحو نهائي مقسّماً بين النزعة العلمية في فروضه البدئية وفلسفة الطبيعة التي تعيد الإيروس إليها والتي ربما لم تكن قط قد كفّت عن بعث الحياة في هذا السبر اللازب لكون الرغبة؟

ذلكم هو اتجاه الأسئلة الثلاثة التي تنفذ إليها، في رأينا، قراءة فرويد الأخيرة: ما دافع الموت وما علاقته بـ السلبية؟ ما اللذة وما علاقتها بـ الإشباع؟ ما الواقع وما علاقته بـ الضرورة؟

1- ما السلبية؟

دافع الموت مفهوم إشكالي من نواحٍ كثيرة:

العلاقة بين التأمل النظري والتفسيرِ هي التي تثير مشكلاً أول الأمر: فأي قارئ لا يمكنه أن يكون غير حسّاس لسمة هذا التأمل النظري غير المؤكدة، المتعرّجة و«العرجاء» بالضبط[1]، ولموكبه من الفرضيات على سبيل التجربة. ويوافق فرويد نفسه أنه لا يعلم إلى أي حدّ يعتقد به[2]. ويتكلّم مرة أخرى على معادلة ذات مقدارين مجهولين[3]. ويقول أيضاً إن افتراض ميل إلى إعادة الأمور السابقة إلى ما كانت عليه هو «أسطورة أكثر منه شرح علمي» وإن كان شبيهاً بشعاع نور في الظلمات[4]. فليس ثمة كتاب كتبه فرويد بهذا القدر من المغامرة. ويفهم القارئ لماذا: كل تأمل نظري مباشر في الدوافع، خارج ممثّلاتها، أسطوري. والحال أن النظرية الثالثة أكثر أسطورية من السابقتين، من حيث أنها تزعم بلوغ حامل الدوافع نفسه. وكان المفهوم الأول لليبيدو، المعارض إجمالاً لدوافع الأنا، هو المفهوم الموحِّد الذي افترضته افتراضاً مسبقاً صروف الدافع أو أقداره؛ وكان المفهوم الثاني لليبيدو، الذي يجمع ليبيدو الموضوع وليبيدو الأنا، أوسع من الأول، لأنه كان يتحكَّم بمختلف توزيعات التوظيفات الليبيدية. ويأتي التأمل النظري في الحياة والموت فيحتل مكاناً خلف هذين المفهومين لليبيدو؛ وشبكة «المماثلات والترابطات والارتباطات»[5]، التي يحيل إليها الفرض، أكثر تراخياً بكثير من قبل؛ ويخلو

(1)- يستشهد فرويد، في خلاصة ما وراء مبدأ اللذة، ببيتين من الشعر شرقيين من مقامات الحريري: «ما لا يمكننا أن نبلغه ونحن نسرق، ينبغي أن نبلغه ونحن نعرج... قيل في الكتاب المقدّس: «العرج ليس خطيئة على الإطلاق».

(2)- ما وراء مبدأ اللذة، .G.W، XIII، ص.64. .S.E، XVIII، ص.59؛ الترجمة الفرنسية، في محاولات في التحليل النفسي، ص.68.

(3)- .G.W، XIII، ص.62. .S.E، XVIII، ص.57؛ الترجمة الفرنسية، ص.66.

(4)- المصدر السابق.

(5)- .G.W، XIII، ص.66. .S.E، XVIII، ص60؛ الترجمة الفرنسية، ص70.

التأمل النظري من تناسب مع الظاهرة التي تقوم بالنسبة له مقام الكاشف: يسلّم فرويد أن فرض دافع الموت أمكنه أن يحمله على أن يضاعف مقدار أهمية الوقائع المرتبطة بقسر التكرار[6]؛ ورأينا أن كل الوقائع الأخرى التي تجتذبها هذه الظاهرة المركزية كان بوسعها عند الاقتضاء أن تفسَّر تفسيراً مختلفاً.

وهذا هو السبب في أن تتمّة دراستنا قامت على أن نستعيد استعادة تدريجية وجزئية، على مستوى التفسير التماثلي، ما كان قد طُرح أول الأمر على مستوى التأمل النظري. ولكن ينبغي أن نعي الإفراط في التأمل النظري على حساب التفسير وعياً تاماً؛ وهنا إنما تكمن، من وجهة النظر الإبْستيمولوجية، تلك السمة الأكثر بروزاً لهذه المحاولة. وهذا الفائض من المعنى النظري يرتبط بصورة أساسية بالسمة الميتابيولوجية للنظريات المستخدمة ارتباطاً مباشراً: «البيولوجيا هي الموطن ذو الإمكانات اللامحدودة حقاً»[7]. ولكن هذه الميتابيولوجيا ميثولوجية أكثر مما هي علمية، على الرغم من المناقشات التي انصبّت على وسْمان وموت الأواليات. ويشهد الاسم الأسطوري للإيروس على أننا الآن أقرب إلى الشعراء منا إلى العلماء، وأقرب إلى الفلاسفة ذوي التأمل النظري منا إلى الفلاسفة النقديين؛ وليس من قبيل المصادفة أن يكون النصّ المذكور مقتبساً من الجزء الأسطوري من المائدة لأفلاطون (قول أرسْتوفان عن الخنثى البدئية)؛ إن أرستوفان «فيلسوف –شاعر» يعلّم أن الإيروس يقصد توحيد ما قسّمه وشتّته خبث إلهي. أضف إلى ذلك، ألا نعتقد أننا نسمع مفكراً قبل سقراطي، عندما يُسمّى الإيروس «ذلك الذي يبقي الأشياء الحيّة كلها معاً»، «ذلك الذي يحافظ على كل شيء» [8]؟

ولماذا عرّض فرويد نفسه إلى الخطر، بقدر متساو من التردّد والتشدّد، على تربة الميتابيولوجيا، باللجوء إلى التأمل النظري والأسطورة؟ ليس كافياً أن نقول إن النظرية لديه تجاوزت التفسير خطوة بخطوة وميداناً بميدان. فهذه الطبيعة شبه الأسطورية لهذه الميتابيولوجيا هي التي تثير مشكلاً. وربما ينبغي أن نفترض أن فرويد كان يحقّق رغبة من أقدم رغباته، رغبة في المضيّ من علم النفس إلى الفلسفة، ويحرّر على هذا النحو ذلك المقتضى الرومانسي لفكره كله، رغبة كانت النزعة العلمية الآلية لفروضه الأولى قد قنّعتها فقط.

والأكثر عرضة للشبهة، في الوقت نفسه، هو الأكثر اتّصافاً بأنه كاشف أيضاً: تحت غلاف علمي، أو بالحريّ تحت الكُسوة لضرب من الميثولوجيا العلمية، إنما

(6)– .G.W، XIII، ص66، .S.E، XVIII، ص60؛ الترجمة الفرنسية، ص70.

(7)– المصدر السابق.

(8)– .G.W، XIII، ص54 و56، .S.E، XVIII، ص.50 و52؛ الترجمة الفرنسية، ص58 و60.

تنبعث فلسفة الطبيعة مجدّداً، تلك الفلسفة التي كان فرويد الشاب يُعجب بها لدى غوته.

ولكن ألا ينبغي عندئذ أن نقول إن نظرية الليبيدو كلها كانت تابعة من قبلُ لفلسفة الطبيعة وإن المذهب الفرويدي برمته ضرب من احتجاج فلسفة الطبيعة على فلسفة الوعي؟ فالقراءة المتأنّية للرغبة في أعراضها، واستيهاماتها، وفي علاماتها بصورة عامة، لم تبلغ قطّ مستوى فرض الليبيدو، والدافع، والرغبة. وفرويد ينتمي إلى سلالة المفكرين[9] الذين يرون أن الإنسان رغبة قبل أن يكون ناطقاً (كلاماً)؛ والإنسان ناطق (كلام) لأن علم الدلالة الأول للرغبة هذيان ولأنه لم ينته قطّ من تصحيح هذا التشوّه البدئي. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن النزاع سيكون هو الذي يبعث الحياة في المذهب الفرويدي من طرفه إلى طرفه الآخر، نزاع بين «ميثولوجيا الرغبة» و«علم الجهاز النفسي» حيث حاول الجهاز عبثاً على الدوام أن يحتوي هذه الميثولوجيا التي كانت محتوياتها الخاصة قد طغت عليه منذ كتاب المخطط الإجمالي[10]. وهذا النزاع الأصمّ هو الذي سينبعث مجدّداً في نهاية فصلنا، لا على مستوى الفرضيات الأولية، بل على مستوى الحكمة النهائية.

ولكن الإفراط في معنى دافع الموت، منظور إليه في تعبيراته الأكثر اتصافاً بالتأمل النظري، قياساً على كل التتمّة لتعبيراته البيولوجية، النفسية والثقافية، يكشف عن جانب آخر إشكالي من جوانب هذا المفهوم الغريب. أمن المؤكد أن كل المعنى الذي هو حامله يمرّ برمّته في التفسير الثقافي؟ فالإفراط في المعنى، في التأمل النظري، على حساب التفسير لا يدلّ، كما يبدو، على عيب في النظرية؛ إنه يوحي على العكس أن التحديد التدريجي لدافع الموت، الذي أصبح في نهاية المطاف تدميرية، معادياً للثقافة، ربما يحجب معنى آخر ممكناً، كما سيقترح ذلك فيما بعد تقصّي السلب.

فإذا قرأنا بترتيب معكوس تتمّة «ممثّلات» دافع الموت، فإن التفاوت بين ثلاثة مباحث سيُدهشنا: عطالة الحياة، قسر التكرار، التدميرية. ونشرع في أن نرتاب في أن دافع الموت لفظة جمع، التصاقٌ متنافر: العطالة البيولوجية ليست وسواساً مرضياً، وليس قسر التكرار تدميراً.

ويزداد ارتيابنا عندما نفحص ظهورات أخرى للسلبي لا تُردّ إلى التدميرية. فالمثال الشهير في لعبة Fort-da (جعلُ الأم تختفي وتظهر مجدّداً من الناحية

---

(9)- سنقترح، في الديالكتيك، تقريب الليبيدو الفرويدي من الجهد السبينوزي، والنزوع الليبنزي إلى إشباع الحاجات، بل من الإرادة من وجهة نظر شوبنهور وإرادة القوة من وجهة نظر نيتشه.

(10). انظر فيما مضى التحليلات، الجزء الأول، الفصل الأول.

الرمزية) شغل بالنا جداً من قبلُ؛ ولابدّ من العودة إليه؛ وهذه اللعبة تكمن هي أيضاً، بالتأكيد، في تكرار تخلّ وجداني؛ ولكن التكرار اللعبي،على خلاف الحلم في العصاب الصدمي، ليس تكراراً إرغامياً، وسواسياً؛ فاللعب مع الغياب إنما هو السيطرة عليه إلى حدّ لا يُستهان به والسلوك على نحو فاعل إزاء الموضوع المفقود بوصفه مفقوداً؛ ألا نكتشف منذئذ، كما كنا قد تساءلنا ونحن نعرض التحليل الفرويدي، وجهاً آخر لدافع الموت، وجهاً غير مرضي، قد يكمن في السيادة نفسها على السلبي، على الغياب والخسارة؟ أليست هذه السلبية متورطة في كل انتقال إلى الرمزي وإلى اللعب؟

وهذا السؤال ينضمّ إلى سؤال كنا قد طرحناه بمناسبة الكلام على إبداعات ليونار، فالموضوع القديم المفقود، كنا قد قلنا مع فرويد نفسه، «تبرّأ منه وتجاوزه»[11] العمل الفنيّ معاً، الذي يبدعه مجدّداً أو يبدعه للمرة الأولى إذ يقدّمه للجميع بوصفه موضوع تأمل. والعمل الفني ضرب من لعبة Fort-da، اختفاء الموضوع القديم بوصفه استيهاماً وظهور جديد بوصفه موضوعاً ثقافياً. أليس لدافع الموت عندئذ تعبير سويّ، غير مرضي، هو الاختفاء- الظهور الجديد الذي يكمن فيهما الارتفاع من الاستيهام إلى الرمز؟

وهذا التفسير لا يخلو من حامل لدى فرويد: إننا احتفظنا، لهذه التوطئة لدافع الموت، بفحص لإحدى محاولات فرويد الصغيرة الأكثر إثارة للدهشة، السلب (die Verneinung)[12]، كلمة تدلّ عادة بالألمانية على عكس Bejahung، الإيجاب، وتُرجمت إلى الفرنسية ترجمة جيدة جداً بكلمة Négation (السلب)، لأنها تدلّ بكل بساطة على استخدام (لا) المقابلة لـ نعم. ويتّجه فرويد صراحة، بسلسلة من المداورات، إلى تشبيه السلب، الـ لا، بدافع الموت.

ولكن أي سلب هو المقصود؟ ليس المقصود، على وجه الدقة الكبيرة، ذلك السلب الذي لا يوجد في اللاشعور؛ فلنذكّر بأن اللاشعور لا يتضمّن سلباً، ولا زمناً، ولا وظيفة من وظائف الواقعي؛ فالسلب ينتمي بالتالي إلى منظومة الشعور نفسها التي ينتمي إليها التنظيم الزمني، ومراقبة العمل والقرار المحرّك الذي ينطوي عليه كلّ سيرورة فكرية ومبدأ الواقع نفسه. وها نحن إذن أمام نتيجة غير متوقّعة: ثمة سلبية لا تنتمي إلى الدوافع ولكنها تحدّد الوعي مترافقاً مع الزمن، والسيادة الحركية، ومبدأ الواقع.

(11)- انظر ما سبق، ص.174، هامش2.

(12)- السلب (1925)، .G.W، XIV، ص.11-15، .S.E، XIX، ص.235-9؛ الترجمة الفرنسية، مجلة التحليل النفسي الفرنسية، 1934، الرقم 2، ص.174-7.

والمظهر الأول لهذه السلبية، سلبية الوعي، إنما هو احتياز الوعي بالمكبوت: عندما يضيف مريض من المرضى، يلاحظ فرويد في السطور الأولى من مقاله، إلى ضرب من ترابط الأفكار (تداعي)، أو إلى جزء من حلم، احتجاجاً كالاحتجاج التالي: «هذا الشخص ليس أمي»، فإن السلب لاينتمي إلى القوة التي تحمل الامتثال نحو الوعي، إنه بالحري شرط حتى تنفذ فكرة المكبوت في الوعي: «السلب أسلوب لاحتياز الوعي بالمكبوت، بل هو الآن أسلوب في رفع الكبت دون أن يكون المكبوت مقبولاً مع ذلك» [13] . ويمكن أن يقول فرويد: «ليس ثمة دليل أقوى على أننا بلغنا اللاشعور إلا عندما يستجيب المريض بالجملة التالية: «هذا لم أفكر فيه، لم يسبق لي أن فكرت فيه». فالـ (لا) شهادة منشأ- مصنوع في ألمانيا- تؤكد انتماء الفكرة إلى اللاشعور؛ فالفكرة تتحرّر، بفضل رمز السلب، من تحديدات الكبت وتغتني بمحتويات ضرورية لسيرها. إن السلب المتروّي هو البديل الفكري للكبت إذاً».[14]

والدرجة الثانية من السلب ذات علاقة باختبار الواقع؛ وهذه الوظيفة الجديدة تتمّة الوظيفة السابقة: نحن نعلم في الواقع أن شروط «الصيرورة - الشعور» (أي أن تصبح الفكرة المكبوتة شعورية) وشروط اختبار الواقع هي نفسها، لأنها تنظّم التمايز بين الداخل والخارج. والحال أن الحكم السالب: أ- لا يملك المحمول ب- ليس في الحقيقة حكم واقع إلا عندما يتجاوز وجهة النظر الخاصة بأنا اللذة، التي يكون القول بالنسبة لها نعم هو اجتياف ماهو نافع لها، أعني، في نهاية المطاف، «التهامه»، والقول لا إنما هو طرد ماهو ضار لها، أي «بصقه» في نهاية المطاف. فحكم الواقع حكم يسم حلول «الأنا الواقعية النهائية» محلّ «أنا اللذة الأوّلية». ولم تعد المسألة تكمن في أن نعلم إذا كان ماأُدرك، و«فُهم»، ربما «استقرّ» في الأنا، بل تكمن في أن نعلم إذا كان ما في الأنا على سبيل الامتثال يمكنه أن يوجد في الواقع. وهكذا يجري فصل الامتثال، الموجود فقط «في الداخل» عن الواقعي، الموجود أيضاً «في الخارج». فأين تقع الـ لا، والحال هذه، في هذا الاختبار للواقع؟ في الفاصل الزمني بين «فعل الوجود» و«فعل الوجود مجدداً»، إنما تكمن وظيفة السلب، الضمني في كل حكم، حتى في الحكم الإيجابي؛ والواقع أن الامتثال ليس تقديماً مباشراً للأشياء بل إعادة إنتاج تجعل الأشياء الغائبة موجودة من جديد: «الشرط حتى يكون اختبار الواقع مستخدماً إنما هو أن تكون الموضوعات، التي كانت فيما مضى تؤمن الإشباع الواقعي، مفقودة؛ وعلى قاع الغياب، والخسارة، إنما يقدم

(13)- .G.W، XIV، ص.12. .S.E، XIX، ص. 235؛ الترجمة الفرنسية، ص.175.

(14) المصدر السابق.

الامتثال نفسه لاختبار الواقع: «الهدف الأول والمباشر لاختبار الواقع، ليس إذن وجود موضوع مقابلاً لامتثال، بل وجوده مجدّداً والاقتناع بأنه لايزال حاضراً»[15]. وهكذا فإن فاصل السلب، الذي يفصل الحضور البدئي عن الامتثال، يجعل الاختبار النقدي ممكناً، حيث ينبعث عالم واقعي وأنا واقعية في آن واحد. فإذا قارنّا هذه التحليلات الثلاثة– تحليل لعبة Fort-da في ماوراء مبدأ اللذة، وتحليل الإبداع الفنّي في ذكرى من ذكريات ليونار، وتحليل حكم الإدراك في مقال السلب– فإن سمات وظيفة السلبية تبدأ في أن تتوضّح. ونحن استطعنا أن نميّز عملية مشتركة بين الاختفاء– الظهور مجدّداً في اللعبة، والإنكار– التجاوز في الإبداع الفني، والفقدان– الوجود مجدّداً في حكم الإدراك.

ماعلاقة هذه السلبية الآن بدافع الموت؟ ذلكم مايكتبه فرويد في مقاله عن السلبية: «تتيح لنا دراسة الحكم للمرة الأولى، ربما، أن نبلغ أصل وظيفة فكرية بواسطة حركة الاندفاعات الأولية. فالحكم هو استمرار، يوجّهه هدف، لسيرورة الاندماج في الأنا، وفق مبدأ اللذة، أو الطرد من الأنا. وتبدو قطبية الحكم متوافقة مع التقابل بين فئتي الدوافع: ينتمي الإيجاب، بوصفه بديل الاتحاد، إلى الإيروس، والسلب الذي يخلف الطرد (أو الإبعاد) ينتمي إلى دافع التدمير. واللذة العامة في النفي، نزعة السلبية لدى كثير من الذهانيين، ربما تكون على الأرجح قرينة فكّ التشابك بين الدوافع بفعل سحب المكوّنات الدافعية. ولكن عملية الحكم غير ممكنة إلا عندما يتيح إبداع رمز السلب للفكر درجة أولى من الاستقلال إزاء نتيجة الكبت وإزاء، بهذا ذاته، قسْر مبدأ اللذة»[16].

ولايقول فرويد إن السلب ممثّل آخر لدافع الموت؛ إنه يقول فقط؛ إنه مشتقّ منه تكوينياً بـ«الإنابة»، كما ينوب على وجه العموم مبدأ الواقع مناب مبدأ اللذة (أو كما ينوب البخل على سبيل المثال في تحليل «الطبع»، مناب تكوين ليبيدي عتيق، كالشرجية). فليس لنا الحق إذن في أن نستمدّ من هذا النص أكثر مما يسمح به أو نقدّم له ترجمة هيغلية مباشرة. وبوسعنا أن نفعل ذلك فيما يخصنا نحن، على مسؤوليتنا، ولكن ليس بوصفنا شرّاح فرويد. إن ضرباً من «الاقتصاديّ» هو الذي يمفصله فرويد وليس ضرباً من «ديالكتيك» الحقيقة واليقين، كما في الفصل الأول من فينومينولوجيا الفكر. ومع ذلك فإن إسهام هذا المقال الصغير، حتى في الحدود الدقيقة، إسهام كبير: فالوعي ينطوي على السلب، إنه ينطوي عليه في «احتياز

(15)– .G.W، XIV، ص.14. .S.E، XIX، ص. 238؛ الترجمة الفرنسية، ص.177. ونصادف صيغة مماثلة في ثلاث محاولات... «وجود موضوع إنما هو في الواقع أن تجده مجدّداً»، .G.W، V، ص.123. .S.E، VII، ص.222؛ الترجمة الفرنسية، ص.152.

(16)– .G.W، XIV، ص.15. .S.E، XIX، ص. 238–39؛ الترجمة الفرنسية، ص.177.

الوعي» بغناه الخاص المطمور، وينطوي عليه في «تعرّف» الواقعي.

والمدهش لايكمن في أن هذا السلب مشتق بالإنابة من دافع الموت؛ إنه إنما هو بالحري، في اتجاه عكسي، أن دافع الموت تمثّله وظيفة ذات شأن أيضاً، وظيفة لاعلاقة لها بالتدميرية، بل، على العكس، بالترميز اللعبي، بالإبداع الفني، وباختبار الواقع نفسه أخيراً. وهذا الاكتشاف يكفي لأن نعيد كل التحليلات لممثّلات الدافع إلى الورشة الفكرية. ولا ينغلق دافع الموت على التدميرية التي هي، وقد قلنا، صياحه؛ وربما ينفتح على جوانب أخرى من «عمل السلبيّ»، جوانب تظلّ «صامتة» مثله.

2- اللذة والإشباع

ماذا أصبح مبدأ اللذة في نهاية المحاولة التي تزعم أنها تتجاوزه؟

طرح هذا السؤال إنما هو الطلب التالي: ماذا يوجد، في نهاية المطاف، «ماوراء مبدأ اللذة»؟ الحال أنه لاوجود لجواب محدّد عن هذا السؤال. فثمة مابه يُفاجأ المرء، إذ ا فكر بعنوان البحث، عنوانه نفسه: الحقيقةأن الماوراء يبين متعذّر الوجود . ولاوجود فقط لجواب نهائي، ولكننا فقدنا خلال الطريق جواباً مؤقّتاً. وليس هذا هو الجانب الوحيد الأقلّ «إشكالية» في هذه المحاولة.

فلنذكّر ماكان السؤال الأول من جهة، وماكان، من جهة أخرى، الجواب المؤقت قبل إدخال دافع الموت.

كان للسؤال معنى محدّد بمقدار ما كنّا نقبل التكافؤ بين مبدأ الثبات ومبدأ اللذة. أما وقد قبلنا هذا- وفرويد لايضعه موضع التساؤل جدياً في ماوراء مبدأ اللذة، ولكنه يضعه فقط في شكل المازوخية الاقتصادي- فإن البحث عن ماوراء مبدأ اللذة إنما هو التساؤل عن وجود «ميول أكثر بدئية من مبدأ اللذة ومستقلّة عنه»[17]، أعني لاتُردّ إلى ميل للجهاز النفسي إلى تقليص التوتّرات والاحتفاظ بها على مستوى أدنى.

والحال أننا كنا قد وجدنا هذا الميل حتى قبل إدخال دوافع الموت: كان قسر التكرار قد جعل، من جهة، هذا الميل، الذي يعمل على الرغم من اللالذة التي يزكيها، ظاهراً؛ وكان هذا الميل، من جهة ثانية، قد استطاع أن يرتبط بمهمة سابقة على البحث عن اللذة، مهمة «ربط» الطاقة الحرة. ولاريب في أن هذا الميل وهذه المهمة غير متعارضين مع مبدأ اللذة، وهما غير مشتقّين منه على الأقل.

---

(17)- انظر ماسبق، ص. 279، هامش 4. (أي القسم الخامس، ص.6).

وها هما الدوران الكبيران للموت والحياة يدخلان المسرح. فإدخال دافع الموت، الذي لايرسّخ النتيجة الأولى على الإطلاق، يقوّض هذه النتيجة. ويبين دافع الموت أنه الإيضاح، الأكثر إثارة للدهشة، لمبدأ الثبات الذي يُعتبر دائماً مبدأ اللذة، مجرد المثْل السيكولوجي له. ومن المتعذّر في الواقع ألا نقرّب «الميل إلى إحياء حالة سابقة»، هذا الميل الذي يحدّد دافع الموت، من ميل الجهاز النفسي إلى المحافظة على كمية الإثارة الماثلة فيه على المستوى الأدنى مايمكن أو المحافظة عليها ثابتة على الأقل. فهل ينبغي أن نمضي إلى حدّ القول إن مبدأ الثبات وغريزة الموت يتطابقان؟ ولكن دافع الموت، الذي أُدخل صراحة ليشرح السمة الدافعية لقسر التكرار، لايكون عندئذ وراء مبدأ اللذة، ولكنه مماثل له على نحو من الأنحاء.

وأعتقد أنه ينبغي لنا أن نخطو هذه الخطوة، أقلّه مادمنا نسلّم بالتكافؤ بين مبدأ اللذة ومبدأ الثبات. وإذا كانت اللذة تعبّر عن تقليص التوتّر ويسم دافع الموت عودة الموجود الحيّ إلى الحياة غير العضوية، فإن علينا أن نقول إن اللذة والموت يُصنّفان في جهة واحدة. ويضع فرويد هذه المفارقة أكثر من مرة جنباً إلى جنب: «ميل الحياة النفسية السائد، وربما ميل الحياة العصبية، هو الجهد، على وجه العموم، لتقليص التوتر الداخلي الناجم عن المنبّهات أو المحافظة عليه ثابتاً أو إلغائه («مبدأ النرفانا» لنقتبس مصطلحاً من بربارا لو). وهو ميل يجد تعبيره في مبدأ اللذة؛ إن الاعتراف بهذا الواقع هو أحد الأسباب الأمتن للاعتقاد بوجود دوافع الموت»[18]. ويقول فرويد فيما بعد: «يبدو أن مبدأ اللذة يكون في خدمة دوافع الموت»[19]. وتمضي القرابة بين اللذة الجنسية وضرب من العجز، وانطفاء مؤقت لإثارة حادة، في اتجاه هذه المفارقة نفسه: إن محاولة الأنا والهو تلحّ على المبحث نفسه.[20]

ولكننا نسأل عندئذ ما الموجود وراء مبدأ اللذة؟ كل المصطلحات التي قابلنا بينها حتى الآن تنتقل إلى جهة واحدة، جهة الموت: الثبات، العودة إلى الحالة السابقة للأمور، اللذة...، وإذا اعتبرنا أن مهمة «ربط» الطاقة الحرة هي نفسها عملية مسبقة «تُدخل وتؤمّن سيادة مبدأ اللذة»[21]، فإن هذه المهمة نفسها تكون في خدمة مبدأ اللذة، وبالتالي دافع الموت، وتلغى كل الفروق في الميل العام إلى الإلغاء.

ويظلّ جواب وحيد ممكناً: إذا كان مبدأ اللذة لايعني شيئاً أكثر من مبدأ الثبات. أفلا ينبغي أن نقول إن الإيروس وحدَه موجود ما وراء مبدأ اللذة؟ فالإيروس هو الاستثناء الكبير لمبدأ الثبات. وأعلم جيداً أن فرويد يكتب قائلاً: إن كل الدوافع

(18)- ماراء مبدأ اللذة، .G.W، XIII، ص.60، .S.E، XVIII، ص.55؛ الترجمة الفرنسية، ص.64.
(19)- .G.W، XIII، ص.69، .S.E، XVIII، ص.57؛ الترجمة الفرنسية، ص.70.
(20)- الأنا والهو، G.W، XIII، ص.267، .S.E، XIX، ص.47؛ الترجمة الفرنسية، ص. 72-3.
(21)- ماوراء مبدأ اللذة، .G.W، XIII، ص. 67، .S.E، XVIII، ص.47؛ الترجمة الفرنسية، ص.72-73.

محافظة[22]؛ ولكنه يضيف أن دوافع الحياة محافظة إلى أعلى درجة، من حيث أنها مقاومة بصورة خاصة للتأثيرات الخارجية، ومن حيث أنها، بمعنى مختلف، تحافظ على الحياة نفسها خلال فترة طويلة نسبياً.[23]

أضف إلى ذلك أن فرض ضرب من «جنسية الخلايا» يتيح تفسير المحافظة على الذات والنرجسية نفسها وكأنها تضحية «غلمية» تقدّمها كل خلية للجسم كله، وبالتالي مظهر من مظاهر الإيروس. ونقول أخيراً وعلى وجه الخصوص إذا كان الإيروس «خاصّاً بكل شيء»، فالسبب أنه «يوحّد الأشياء كلها». والحال أن هذا المشروع يمضي عكس دافع الموت: «الاتحاد بالمادة الحيّة لفرد مختلف من الأفراد ينمّي التوترات، ويُدخل مايمكننا أن نعتبره فروقاً حيوية جديدة، ينبغي للحياة أن تستثمرها بالتالي»[24]. فها هو إذن رسم أوّلي لجواب: إن مايفلت من مبدأ الثبات إنما هو الإيروس نفسه، زارع الاضطراب في النوم، «محطِّم السلام»..ولكن ألا يدّمر هذا الاقتراح الفرض نفسه الموجود في أصل نظرية التحليل النفسي، أي أن مبدأ الثبات ينظِّم الجهاز النفسي آلياً على وجه التقريب؟

وينبغي دون شك أن نؤجل وضع المفاهيم الموجِّهة في النظرية الأوّلية موضع التساؤل إلى ما بعد أيضاً: مايصبح إشكالياً أكثر من أي شيء آخر إنما هو دلالة اللذة. ولايضع فرويد صراحة، في ماوراء مبدأ اللذة، موضع التساؤل مجدّداً، ذلك التكافؤ الأقدم في الميتاسيكولوجيا بين مبدأ اللذة ومبدأ الثبات؛ ولكن النتائج التي استمدّها من هذا التكافؤ جعلته بكل بساطة، بعد إدخال دوافع الموت، أمراً يتعذّر الدفاع عنه. فما هو من جانب الموت إنما هو مبدأ النيرفانا، الترجمة الأمينة الوحيدة لمبدأ الثبات في الوجدانية الإنسانية. ولكن هل يستنفذ مبدأ اللذة في مبدأ النيرفانا؟ يصعب الدفاع حتى النهاية عن الافتراض الذي مفاده أن اللذة والحب يمكنهما ألا يكونا في جانب واحد، في صراع العملاقين الذي تشنّه الحياة والموت. فكيف يمكن أن تظّل اللذة غريبة عن خلق التوتّرات، أعني غريبة عن الإيروس؟ أليس هذا الخلق للتوترات هو الذي يستشعره المرء حتى في تفريغ هذه التوتّرات؟ ألا ينبغي عندئذ أن نقول، مع أرسطو، أن اللذة تُضاف بوصفها علاوة على القيام بالوظيفة، بالعملية، بالفعل، أو كما نشاء أن نقول؟ ولكن ما يصبح عندئذ موضع شبهة إنما هو تعريف اللذة بلغة محض كميّة، بوصفها وظيفة بسيطة لازدياد أو نقص كمية تُسمى توتّر الإثارة. وبدأ فرويد يستخلص هذه النتيجة في مشكل المازوخية الاقتصادي عام

(22)- .G.W، XIII، ص. 42-3. .S.E، XVIII، ص 40؛ الترجمة الفرنسية، ص.46.
(23)- المصدر نفسه.
(24)- .G.W، XIII، ص.60. .S.E، XVIII، ص.55؛ الترجمة الفرنسية، ص.64.

1924: يسلّم فرويد أن مبدأ اللذة يختلف عن مبدأ النيرفانا الذي يكون وحده في خدمة دوافع الموت كلياً[25]. وينبغي أن نسلّم أننا (نستشعر مباشرة زيادة مقادير الإثارة أونقصها في مجموعة عواطف التوتر وليس ثمة مجال للشك في أنه لا توجد توترات نستشعرها لذة ولا تراخيات نستشعرها ألماً)[26]. فاللذة ستكون عندئذ مرتبطة بسمة كيف الإثارة نفسها، ربما بإيقاعها، بسيرها الزمني.

ويفرض فرويد مع ذلك حدوداً على مدى هذا التنازل، إذ يربط مبدأ اللذة بمبدأ النيرفانا، على غرار تعديل فرصة دافع الحياة. ويظلّ على هذا النحو غير موضوع نزاع أن مبدأ اللذة (حارس) الحياة. ويعبّر دوره عن ارتباطاته بمبدأ الثبات، ولكنه إنما هو للحياة حارس وليس للموت.

أليس ذلك اعترافاً أن الثنائية الكبرى، ثنائية الحب والموت، تخترق اللذة أيضاً؟ ألا يعني ذلك أن نقول إننا لا نعلم ما هو موجود وراء مبدأ اللذة، لأننا لانعلم ما اللذة؟

وبواعث الشك في ما نعلم عن طبيعة اللذة عديدة في تأليف فرويد. فلا ينبغي أول الأمر أن ننسى أن الصياغة الأقدم لمبدأ اللذة متضامنة مع تصور للجهاز النفسي لفتنا النظر عدة مرات إلى سمته التي لاوجود لها خارج الفكر؛ والفرض الموقعي الاقتصادي لاوجود له، ببنائه، خارج الفكر؛ ولكن الوقائع العيادية التي يسجّلها ليست على هذا النحو أبداً– العلاقة بثدي الأم، بالأب، بالكوكبة الأسرية، بالسلطات– ولا التجربة التحليلية التي تتعزّز في التحويل، تجربة يجري التفسير داخلها؛ ومفهوم الدافع، الأساسي أكثر من كل الامتثالات المساعدة في موقعية الجهاز النفسي، يتميّز من مفهوم الغريزة العادي من حيث أن الدافع يتوجّه إلى آخر، ولايمكن أن يحدث منذئذ أن يكون تفريغ التوترات«في» جهاز منعزل هو الدلالة الأخيرة للذة؛ فلم نعرّف على هذا النحو إلا اللذة المنعزلة للجنسية ذاتية الغُلمة. وكان فرويد، منذ أن كتب كتابه المخطّط الإجمالي، قد سمّى الإشباع هذا النوع من اللذة التي تتطلّب عون الغير.

ولكننا إذا أدخلنا الغير عندئذ في دارة اللذة، فإن صعوبات أخرى تبدو: علّمنا مصطلح WunsCh الألماني (الرغبة) أن الرغبة ليست توتراً يمكنه أن يكون موضع تفريغ؛ فالرغبة، كما يصفها فرويد نفسه، تكشف عن تكوين لايرتوي بحصر المعنى؛ ولن تكون الدراما الأوديبية ممكنة لو أن الطفل لم يكن يتمنّى أمنية مغالية، لو لم يكن يريد مالا يمكنه أن يناله (امتلاك الأم أو أن يكون له طفل من أمه)؛ فـ«اللامتناهي الرديء» الذي يسكنه يستبعده من الإشباع.

(25)– مشكل المازوخية الاقتصادي، .G. W، XIII، ص. 372؛ .S. E، XIX، ص. 160؛ الترجمة الفرنسية، مجلة التحليل النفسي الفرنسية، II، 2، 1928، ص. 212.

(26)– المصدر نفسه.

وإذا كان الإنسان، من جهة أخرى، قادراً على أن ينال الإشباع، فإنه سيُحرم من شيء آخر أكثر أهمية من اللذة وهو العوض عن الإشباع، الترميز. فالرغبة تتيح الكلام بوصفها طلباً لايشبع. وعلم دلالة الرغبة، الذي نتكلم عليه باستمرار هنا، متضامن مع هذا التأجيل للإشباع، مع هذا التوسّط دون نهاية للذة.

ومن الجدير بالملاحظة أن لدى فرويد تصوراً للمساوىء التي تكوّن «عبء الوجود» أكثر براعة من تصوّره اللذة؛ وفي حين يستمر في الكلام على اللذة بوصفها تفريغ توتّر، يميّز تمييزاً كاملاً من اللالذة، مجرّد عكس اللذة، ثلاثية الخوف والرعب والحصر تارة، وتارة أخرى الخوف الثلاثي الذي يولّده الخطر الخارجي، والخطر الدافعي، وخطر الوعي؛ وليس ثمة خوف، حتى الخوف من الموت، لا يتمايز إلى خوف بيولوجي، وخوف الوعي، الذي يمت بصلة إلى حصر الخصاء؛ وفرويد يميّز أيضاً «العسر» الذي يلازم الوجود الثقافي للإنسان؛ فالإنسان لايمكنه أن يكون راضياً بوصفه موجوداً ثقافياً، لأنه يلاحق موت الآخر ولأن الثقافة تستخدم ضده، هونفسه، ذلك العذاب الذي فرضه أول الأمر على الغير. فمهمة الثقافة تحمل شيئاً متناقضاً ومتعذّراً: تنسيق أنانية الأنا، التي قلنا عنها إنها كانت متجهة بيولوجياً نحو الموت، والاندفاع، نحو الانصهار بالآخرين في المتّحد، الذي نسمّيه الغيري. فالصراع، دون حلّ متوقّع، بين الحب والموت، هو الذي يصون في نهاية المطاف، ضرباً من عدم الإشباع دون نهاية. والإيروس يريد الاّتحاد، ولكنه لابدّ له من أن يزرع الاضطراب في سلام العطالة؛ ويريد دافع الموت عودةً إلى اللاعضويّ، ولكنه لا بدّ له من أن يدمّر الحيّ. وهذه المفارقة هي التي تتواصل في الطبقات العليا من حياة الثقافة: إنه صراع غريب في الحقيقة، لأن الثقافة، بالتناوب، تقتلنا لتجعلنا نحيا، مستخدمةً لمصلحتها وضدّ مصلحتنا عاطفة الإثمية، ولأننا من جهة أخرى ينبغي ألا نضيّق الخناق عليها حتى نعيش ونستمتع.

وهكذا تكون إمبراطورية الألم أوسع من مجرد اللالذة: إنها تمتدّ إلى كل ما يكوّن قسوة الحياة.

فماذا يعني إذن هذا التفاوت، في تأليف فرويد، بين تنوّع الألم ورتابة الاستمتاع؟ هل ينبغي أن نكمل فرويد في هذه النقطة؟ أينبغي أن نميّر بأي ثمن درجات من الإشباع بقدر ماتوجد درجات من الألم؟ هل ينبغي إحياء ديالكتيك اللذة، الذي تبيّنه أفلاطون في الفيليب (*)، أو حتى ديالكتيك اللذة والسعادة على غرار كتاب الأخلاق لأرسطو؟ أو هل ينبغي لتشاؤمية اللذة أن تجعلنا نعترف أن الإنسان أغنى في مقدرته على تحمّل الألم منه في استطاعته الاستمتاع؟ وفي مواجهة هذا الألم المتعدّد، أليس

(*)– الفيليب (philebe): حوار أفلاطون الذي يبذل فيه سقراط جهده ليحدّد، بين العقل واللذة، في أي جانب من الجانبين يوجد الخير الأسمى «م».

ثمة ملجأ سوى في استمتاع بسيط، أوليس ، ثمة ملجأ بالنسبة للباقي- أي بالنسبة لكل الزيادة في الألم على الاستمتاع- إلا في القدرة على المعاناة والتحمّل باستسلام؟ أعتقد عن طيب خاطر أن كل تأليف فرويد يميل إلى جانب الفرض الثاني. وهذا الفرض هو الذي يعيدنا إلى مبدأ الواقع.

3- ما الواقع؟

مامبدأ الواقع أخيراً؟ إننا تركنا السؤال معلّقاً في نهاية الفصل الأول، منتظرين أن نكتشف بعداً جديداً لمفهوم الواقع، يتوافق مع إعادة النظر في مفهوم اللذة، التي فرضها إدخال دافع الموت[27].

فلْنلخِّصْ التحليل السابق بإيجاز: إننا انطلقنا من تقابل أولي ينصبّ على «العمل الوظائفي للجهاز النفسي». وبمقدار ماكان لمبدأ اللذة دلالة بسيطة، كان مبدأ الواقع أيضاً دون لغز؛ وتطيل كل التفسيرات المباشرة وغير المباشرة التي يقترحها فرويد له ذلك الخطّ الوحيد الذي رسمته محاولة 1911 في مبدأي العمل الوظائفي النفسي، خطّ المفيد. وفي حين أن مبدأ اللذة محفوف بالخطر من الناحية البيولوجية، يمثّل المفيد مصلحة الحيّ الحقيقية والمفهومة جيداً. فكل الدلالات المتدرّجة لمبدأ الواقع التي أخذناها بالحسبان، بالتالي، تظلّ في حدود هذه الفائدة. وهكذا فإن مبدأ الواقع إنما هو أول الأمر مقابل الاستيهام، إنما هو الحادث، كما يلاحظه الإنسان السويّ؛ إنه المقابل الأقصى للحلم، للهلوسة؛ ومبدأ الواقع، بمعنى تحليليّ أكثر نوعية، يدلّ على التكيّف مع زمن الحياة في المجتمع وضروراتها؛ ويصبح الواقع على هذا النحو متضايف الوعي، ثم متضايف الأنا؛ وفي حين أن اللاشعور- الهو- يجهل الزمن، والتناقض، ولايخضع إلا لمبدأ اللذة، فإن للوعي -للأنا- تنظيماً زمنياً ويأخذ الممكن والمعقول بالحسبان.

ولاشيء في هذا التحليل، كما نرى، ينطوي على نبرة مأساوية، ولا شيء يعلن رؤية للعالم يسودها الصراع بين الإيروس والموت.

والسؤال يُطرح بحقّ: ماذا أصبح هذا التقابل البسيط بين الرغبة والواقع عندما نضعه مجدّداً في حقل النظرية الجديدة في الدوافع؟ نعم، السؤال مشروع: بمقدار،أول الأمر، مايتذبذب الحدّ الأول من الثنائي، الرغبة، في دلالته الأكثر أساسية، بمقدار مايكون الواقع يحتوي الموت أيضاً. ولكن هذا الموت الذي يدّخره الواقع ليس دافع الموت، بل موتي، الموت بوصفه مصيراً؛ إنه هو الذي يَمنح الواقع

(27)- المصدر نفسه: «إننا نصل إلى مجموعة، محدودة، ولكنها ذات أهمية من العلاقات: مبدأ النيرفانا يعبّر عن اتّجاه دافع الموت؛ ومبدأ اللذة يرافع عن قضية الليبيدو؛ ويمثّل مبدأ الواقع، ضرب من تعديل المبدأ السابق، تأثير العالم الخارجي». .G.W، XIII، ص.373. .S.E، XIX ص160؛ الترجمة الفرنسية، ص.213.

وجه الحتميّ، وجه الصارم، ويُسمى الواقع، بسبب الموت- القدر، ضرورة، ويحمل الاسم المأساوي أنانكة؛ فلْنتبعْ إذن هذا الدرب ولنتساءل إلى أي حد كان أقدم موضوع في الفرويدية- موضوع العمل الوظائفي المزدوج للجهاز النفسي- قد نُقل إلى أسلوب التأليف المسرحي الكبير في مؤلفات فرويد الأخيرة.

وينبغي أن نعترف تماماً أن فلسفة فرويد الأخيرة لم تتحوّل حقاً، بل تعزّزت بالحريّ، وشدّدت، إذا تجرأت على القول، على سمات مبدأ الواقع القديمة. وفي حدود ضيّقة جداً، دقيقة جداً، إنما يمكننا فقط أن نقول إن المبحث «الرومانسي» للإيروس حوّل مبدأ الواقع بالصدمة المرتدة، ولكن هذا التفاوت بين إضفاء الصفة الأسطورية النسبي على الإيروس وإنعام النظر الهادىء في الواقع يستحقّ الاهتمام والتفكّر: ربما يكشف هذا التنافر الدقيق عن الأساسي في مزاج الفرويدية الفلسفي.

والواقع أن فرويد كان يشدّد في الوقت نفسه على الصراع ضدّ الوهم، الخندق الأخير لمبدأ اللذة، حين كان يشدّد على ثنائية الإيروس والموت. وكان يعزّز على هذا النحو مايمكننا أن نسمّيه «تصوّره العلمي للعالم» الذي يمكن أن يكون شعاره: ماوراء الوهم والتعزية.

والفصول الأخيرة من مستقبل وهم ذات دلالة بهذا الصدد: الدين، يصرّح فرويد، لامستقبل له؛ إنه استنفد وسائله في القسر والتعزية. ويصبح مبدأ الواقع عندئذ، الذي كان الطوطم والتابو قد تعرّف فيه من قبل مرحلة من التاريخ الإنساني موازية لمرحلة من مراحل الليبيدو، هو المبدأ الذي يتولّى أمر عصر الثقافة بعد الديني. وسيحلّ الفكر العلمي، في هذا العصر القريب، محلّ الدافعية الدينية وستمنح المصلحة الاجتماعية وحدها ممنوعات الأخلاق قوة. ويوحي فرويد إذ يتحقّق من أفكاره السابقة بالاعتماد على مقتضى الأنا العليا، أن ماسيكون مفقوداً من جانب قداسة القيادة سيكون مفقوداً أيضاً من جانب قسوتها وعدم تسامحها، ومن الممكن أن يعمل الإنسان، الذي كفّ عن الحلم بإلغائها، على تحسينها، إذ يجدها معقولة أخيراً وربما حتى محبوبة.

كل ذلك يجعلنا نفكر بالنبوءات العقلانية المتفائلة للقرن الماضي؛ ولكن فرويد نفسه يعترض على أن الممنوع لم يكن قد أُشيد قطّ على العقل، ولكن على قوى انفعالية نافذة، كالندم على القتل البدائي؛ ألم يكن أيضاً هو الذي كشف عن استطاعة القوى التدميرية التي تعمل ضدّ الأخلاق بل، وهذا ماهو أسوأ، في قلب الأخلاق؟ كل ذلك لم ينسه فرويد وسيقوله بقوة أكبر أيضاً، بعد بضع سنين، في كتابه عسر في الحضارة. ويتعلّق أمله الخجول بنقطة وحيدة: إذا كان الدين هو عصاب الإنسانية الكلي، فإنه مسؤول مسؤولية جزئية عن تأخر الإنسانية العقلي؛

إنه التعبير على حدّ سواء عن القوى النافذة، القادمة من الأسفل وعن تربيتها. فمشروع إنسانية لادينية ينطوي إذن على حظّ تقيسه الموازاة بين نماء الإنسانية ونماء الفرد قياساً دقيقاً جداً: «ليس صحيحاً أن الطفولية حقيقة قائمة، بل مصيرها أن تكون موضع تجاوز؛ فالناس لايمكنهم أن يكونوا أطفالاً إلى الأبد؛ إن عليهم أن يغامروا في «العالم المعادي». وبوسعنا أن نسمّي ذلك التربية على الواقع. «أثمة حاجة للاعتراف أن قصدي الوحيد، وأنا أكتب هذا الكتاب، كان جذب الانتباه إلى ضرورة أن نخطو هذه الخطوة إلى الأمام؟»[28]. تلكم هي التفاؤلية المعتدلة والخطرة التي تدعم هذه النبوءة، الخاصة بالعصر الوضعي. وإذ يتوّجه فرويد إلى خصم مفترض يقترح الاحتفاظ بالدين على سبيل وهم ناجع، فإنه يسمح لنفسه، في ردّه، أن يطلق اسم إله- الإله لوغوس- على الفكرة القوة لنبوءته المتحفّظة. ولكنني أعتقد أن علينا ألا نرى في هذا الردّ شيئاً سوى تخريف تهكمي يندرج في دليل موجّه إلى شخص الخصم: «صوت العقل ضعيف، ولكنه لايطمئن مادام لم يكسب مستمعيه. وأخيراً يُصغى إليه بعد صدود لايُحصى عددها.. فإلهنا لوغوس سيحقّق من رغباتنا كل تلك التي تسمح الطبيعة الخارجية بالنسبة لنا أن نحققها، ولكنه لن يفعل ذلك إلا بالتدريج وفي مستقبل غير منظور فقط، ولمصلحة جيل جديد من الناس، وهو لايعدنا، نحن الذين نعاني آلام الحياة معاناة شديدة، بأي تعويض... وربما لا يكون إلهنا لوغوس قوياً جداً، وربما لايمكنه أن يحقّق سوء جزء بسيط مما وعد به أسلافه؛ وإذا كان علينا أن نعترف به، فإننا سنقبله باستسلام»[29].

وهذه القرابة بين اللوغوس والأنانكه- إلهيْ الشاعر الهولندي مولْتاتولي التوأمين- تستبعد كل غنائية للكلية. ولهذا السبب يقصد الاحتجاج النهائي الفخور أن يمنح النبرة كل الكتاب: «كلا، ليس علمنا وهماً. وسيكون الوهم أن يعتقد المرء أن ما لايمكن أن يقدّمه العلم ربما يكون في مكان آخر»[30].

ولايتيح هذا النص أي مجال للشك: للواقع، في نهاية حياة فرويد، معنى هو نفسه معنى البداية؛ والواقع موجز عالَم دون إله. ومعناه النهائي لايتناقض مع مفهوم المنفعة ولكنه يطيله، مفهوم يعارض فيما مضى الخيالات التي تثيرها الرغبة. وهذا التماسك بين المعنى النهائي والمعنى البدئي تشهد عليه المرافعة لمصلحة الما قَبْل، التي ينهي بها فرويد فصلاً من الفصول الأخيرة من كتاب مستقبل وهم. ومن هين إنما يقتبس هذه السمة على صورة مزدوج (كل بيتين من الشعر يكوّنان معنى «م»):

(28)- مستقبل وهم، .G.W، XIV، ص.373. .S.E، XXI، ص.49؛ الترجمة الفرنسية، ص.135.
(29)- .G.W، XIV، ص.377-9. .S.E، XXI، ص.43-4؛ الترجمة الفرنسية، ص.145-9.
(30)- .G.W، XIV، ص.380. .S.E، XXI، ص.53-4؛ الترجمة الفرنسية، ص.154.

«الإنسان سيكون بوسعه عندئذ، دون أسف، أن يقول مع أحد رفاقنا في الكفر:
أما السماء، فإننا نتخلّى عنها للملائكة وعصافير الدوريّ»[31].

وفكرة الواقع التي تنبثق عن هذه المقارنات كلها هي الأقلّ رومانسية وتبدو دون تواصل مع مصطلح الإيروس؛ وكلمة الأنانكة، الكلمة نفسها،- إذا وُضعت مجدّداً في هذا السياق- تبدو جيداً أنها تدلّ على وجه الواقع عندما يكون هذا الواقع قد تجرّد من كل مماثلة مع وجه الأب؛ وإذا كان الوهم الديني منبثقاً من عقدة الأب، فإن «تقويض» الأوديب لايكتمل إلا في تصوّر نظام للأشياء محروم من كل معامل أبوي، نظام غُفْل، غير شخصي. وتكون الأنانكة عندئذ رمز زوال الوهم. وبهذا المعنى إنما بدا المصطلح للمرة الأولى، أعتقد، في ليونار[32]... حتى قبل الطوطم والتابو. فالأنانكة اسم الواقع دون اسم، اسم «تخلى عنه للأب». إنها إنما هي أيضاً المصادفة، أي غياب العلاقات بين قوانين الطبيعة ورغباتنا أو أوهامنا.

فهل هي الكلمة الأخيرة لفرويد مع ذلك؟ إن تعبير «الاستسلام» للأنانكه، «الخضوع» لها، يتجه نحو حكمة كلية، تقول أكثر مما يقول مبدأ الواقع، المنظور إليه من وجهة نظر سيكولوجية، بوصفه الاختبار الحسيّ للواقع. ألا يصبح الواقع أنانكه فقط عندما يُستقبل باستسلام؟

ويبدو أن الأنانكه رمز رؤية للعالم وليس مبدأ عمل وظائفي نفسي فقط؛ وفيها تتلخّص حكمة تستجيب لما سمّيناه مرات عديدة قسوة الحياة وهي تعارضه، إنها فنّ «معاناة عبء الوجود»، وفق عبارة شيلر الرائعة المذكورة في الأنا والهو.

وبوسعنا القول على هذا النحو إننا نجد لدى فرويد رسماً أولياً لضرب من المعنى السبينوزي للواقع، مرتبط، كما لدى الفيلسوف الكبير، بتقشّف في الرغبة المقتصرة على منظور الجسم والمعرفة الخيالية المنبثقة عنه؛ أليست الضرورة هي المعرفة من الدرجة الثانية، المعرفة وفق العقل؟ وإذا كان لدى فرويد، وسنناقش ذلك للتوّ، بداية مصالحة على صورة استسلام، أليس ذلك صدى للمعرفة من الدرجة الثالثة؟ وهذا الرسم الأولي غير نام في الحقيقة إلا قليلاً من الناحية الفلسفية بحيث يمكننا أيضاً أن نتكلم على ضرب من حب القدر بمعنى نيتشي. وسيكون حجر المحكّ لمبدأ الواقع، المفسر فلسفياً على هذا النحو، نصر الحب لكل شيء على نرجسيتي، على خوفي من الموت، على كل انبعاثات التعزية الطفولية في نفسي.

فلْنحاول هذا «الإبحار الثاني» كما كان يقول أفلاطون؛ ولْنتّخذ دليلاً ذلك الفارق الذي ما انفكّ التحليل السابق يعمّقه- على الرغم من استمرار الدلالة- بين مجرّد الاختبار الإدراكي

---

(31) - .G.W، XIV، ص.374. .S.E، XXI، ص.50؛ الترجمة الفرنسية، ص.136.

(32)- ذكرى من ذكريات طفولة ليوناردو دافنشي، .VIII،G.W، ص.197. .S.E، XI، ص.125؛ الترجمة الفرنسية، ص.182.

للواقع وبين الاستسلام لأمر الطبيعة الذي لايرحم. وأريد فقط، دون أن أقسر النصوص على الإطلاق، أن أجمع بعض السمات، بعض العلامات وبعض البدايات، التي تبالغ في احترام الطبيعة هذا بمعنى يوفّق على نحو أفضل بين مبدأ الواقع ومبحثيْ الإيروس والموت.

وربما بمسألة الموت، أو بالحري بمسألة فعل الموت، إنما تكون مقاربة هذا المبحث، مبحث الاستسلام، أكثر مشروعية. فالاستسلام إنما هو، بصورة أساسية، عمل في الرغبة يدمجها بضرورة فعل الموت. وفي الرغبة نفسها إنما سيندرج الواقع بوصفه يعلن موتي.

وكان فرويد يذكّر، منذ عام 1899, بعبارة شكسبير: «إنك مدين بالموت إلى الطبيعة»[33]. ويُلمع إليها أيضاً في بداية المحاضرة الثانية من ملاحظات راهنة عن الحرب والموت[34]، كتبها في بداية الحرب العالمية الأولى.

واستبعاد الموت الخاص خارج منظورات الحياة، يشرح فرويد، هو ميل الرغبة الطبيعي؛ فالرغبة تنطوي على الاقتناع بخلودها الخاص. وهذا إنما هو جانب من غياب التناقض في اللاشعور. ولهذا السبب نلبس الموت لباس التنكّر بألف نحو، إذ نحوّل ضرورته إلى عَرَض. ولكن الحياة بالمقابل «تفقر، وتفقد من أهيمتها ، عندما لايمكن أن يكون الرهان الأعلى في حركة الحياة نفسها محفوفاً بالخطر»[35]. ولم نعد نسمع بوصفنا مشلولين على هذا النحو عندما نستبعد الموت من الحياة، ذلك الشعار الفخور للرابطة الهانسياتيكية (*): الإبحار بالضرورة هو الحياة دون ضرورة! ونحن نكتفي بأن نفنى خيالياً مع أبطالنا على المسرح أو في الرواية، بغية أن نبقى أحياء بعد كل واحد منهم.

وعندما كان فرويد يكتب هذه السطور، كان ماثلاً في ذهنه تكذيب ما كانت الحرب تفرضه على هذه المعاملة العرفية للموت؛ وتجرّأ على أن يكتب: «وَجَدت الحياة مجدّداً أهميتها في الحقيقة، واسترجعت دلالتها التامة»[36]. ومن المؤكد أن فرويد كان يعلم ما كان ممكناً أن يؤدّي إليه من أعمال بغيضة حديثٌ من الخلف أو مزحة تصدر عن غير مقاتل. وما كان يهمّه إنما كان بلوغ الحقيقة في القول عبر قسوة الحديث. فعندما يعترف بالموت أنه نهاية الحياة تجد الحياة المنتهية بروزها مجدّداً.

ولكن الاعتراف بالموت لا يحيط به اللبْس بفعل الخوف من الموت بقدر ما يكون

---

(33)- الرسالة 104. يقول شكسبير في الواقع: «أنت مدين لله بالموت» (هنري I ،V .17).

(34) ملاحظات راهنة عن الحرب والموت، .G.W ،X، ص.324-355. .S.E ،XIV، ص.275-300؛ الترجمة الفرنسية في محاولات في التحليل النفسي بيّو، ص. 218-250.

(35)- .G.W ،X، ص.342. .S.E ،XIV، ص.290؛ الترجمة الفرنسية، ص.328.

(*)- الرابطة الهانْسياتيكية (Hanseatique) : رابطة تجارية بين عدة مدن أوروبية شمالية خلال العصور الوسطى أو اسم أُطلق في القرون الوسطى على بعض الرابطات بين التجار. والهانْس (hanse) (أي الرابطة الهانسياتيكية) كانت ذات قوة احتكرت تجارة الشمال وألحقت بها إسكنّدينافيا من الناحية الاقتصادية. ووصل عدد المدن المنضمّة إلى هذه الرابطة، في نهاية القرن الخامس عشر، إلى 64 مدينة. وكانت هذه الرابطة تمتلك الأساطيل، وجيشاً، وخزينة مال وحكومة خاصة. وبلغت في القرن الخامس عشر أوجها بوصفها قوة كبيرة من قوى أوروبا في ذلك العصر، تعلن الحرب وتعقد السلم، إلخ. ولكن انحسارها بدأ في القرن السادس عشر بحيث أن الهانس لم تكن تضمّ سوى ثلاث مدن نحو عام 1670 «م».

(36)- .G.W ،X، ص.343. .S.E ،XIV، ص.291؛ الترجمة الفرنسية، ص.239.

بفعل عدم تصديق لاشعورنا بموتنا الخاص؛ فالخوف من الموت مصدره مكان آخر: إنه نتاج فرعي للإثمية [37]. وسيقول فرويد، في نهاية نصّ الأنا والهو، قولاً أكثر قوة أيضاً: «أعتقد أن حصر الموت أمر يحدث بين الأنا والأنا العليا... وتتيح هذه الملاحظات أن نعتبر حصر الموت من صنع الخصاء، شأنه شأن حصر الوعي»[38]. فليس هذا الخوف من الموت إذن مانعاً أقلّ شأناً من مناعة اللاشعور الذي يعلن: لا شيء يمكنه أن يحدث لي. وإذا أضفنا أخيراً أننا نتسبّب بموت العدو بيسر، والأجنبي، فإنه يبدو أن عدد المواقف الخاطئة من الموت كبير؛ فخلود الهو، وحصر الموت المرتبط بالإثمية، والاندفاع إلى القتل، هي كلها شاشات بين المعنى القدري للموت وبيننا. ويفهم المرء منذئذ أن قبول الموت يكون مهمّة: كن جاهزاً للموت إذا أردت أن تتحمّل الحياة [39].

فما الاستسلام منذئذ؟

هذا الدمج للموت في الحياة يقترحه علينا رمزياً مبحث الاختيار بين الصندوقات[40]، هذه المحاولة الصغيرة الرائعة التي راقت كثيراً لإرْنسْت جونز؛ فالصندوقة الثالثة، التي ليست من الذهب ولا من الفضّة، بل من الرصاص، تحتوي صورة الحسناء؛ ومن سيختارها من الطالبين سيكون زوجاً للحسناء أيضاً. وإذا كانت الصندوقات نساءً، وفق الرمزي المعروف جيّداً، أوليس بإمكاننا أن نقرّب هذا المبحث الكوميدي من الآخر المأساوي هذه المرة، مبحث الشيخ الملك لير؟ هذا الملك الشيخ، لسوء حظه، لايختار الثالثة، كورْنيليا، التي كانت وحدها تحبّه حقاً مع ذلك. ويقترح الفولكلور والأدب مجموعة من «اختيار الثالثة»: «المرأة فينوس» في حكم باريس (Paris)، ساندريّون، البسيشه لأبوله... ولكن من هي هذه الثالثة؟ إنها الأجمل بالتأكيد، ولكنها الأخت الصامتة أيضاً. والحال أن الخرَس في الحلم يعني الموت. أليست الأخوات الثلاث عندئذ هنّ المرايا، وجوه المصير، الثالثة منهن تسمّى أتْروبوس، أي الذي لا يرحم؟ وإذا كان التمثيل صحيحاً، فإن الثالثة تعني أن الإنسان لا يحقّق كل الجدّيّ في قوانين الطبيعة إلا عندما يشعر أنه مرغم على أن يخضع لها وهو يقبل موته الخاص.

ولكننا، قد يقال، لا نختار الموت وباريس لم يختر الموت، بل الحسناء الأجمل! إنه ضرب من الإنابة، يردّ فرويد: رغبتنا أنابت مناب الموت ضدّه، الجمال، ربما بفضل لبْس الأضداد في اللاشعور؛ وعلى وجه الخصوص بفضل الهوية القديمة، هوية

(37)- .G.W، X، ص.350. .S.E، XIV، ص.297؛ الترجمة الفرنسية، ص.246.
(38)- الأنا والهو، .XIII،G.W ، ص.289. .S.E، XIX، ص.58-9؛ الترجمة الفرنسية، ص.217.
(39)- ملاحظات راهنة، .G.W، X، ص.355. .S.E، XIV، ص.300؛ الترجمة الفرنسية، ص.250.
(40)- .G.W، X، ص.24-37. .S.E، XII، ص.291-301؛ الترجمة الفرنسية، في محاولة في التحليل النفسي التطبيقي، ص.87-103.

الحياة والموت، التي احتفظت بها أسطورة الإلهة العظيمة. ولكن ماذا يعني اختيار الموت إذا كانت المرأة الأجمل هي بديل الموت؟ إنه ضرب من الإنابة أيضاً تحت سيطرة الرغبة: إننا ننيب اختيار الأفضل مناب قبول الأسوأ. وجواب فرويد يستحقّ أن يذكر: «وهنا أيضاً حدث قلْب تحت تأثير الرغبة: وُضع الاختيار موضع الضرورة والقدر المحتوم. فالإنسان، على هذا النحو، ينتصر على الموت الذي كان قد اعترف به ذكاؤه. ولايمكن أن يتخيّل المرءانتصاراً أكبر لتحقيق الرغبة. إننا نختار حيث نخضع في الواقع للقسر وما اخترناه ليس «المرعب» بل الأجمل والمرغوب أكثر»[41].

فإذا كان شكسبير إذن يثير عواطفنا بعمق في الملك لير، فلأنه أتقن العودة إلى الأسطورة البدئية: إننا لا نختار الأجمل، بل نقع على الثالثة، على الشقاء والموت. ولكن هذا ليس كل شيء: علاقة الموت بالمرأة تظلّ محجوبة؛ ويكشف شكسبير الحجاب عن هذه العلاقة أيضاً: لير إنما هو العاشق والمشرف على الموت معاً: لير آيل إلى الموت ويريد أن يُقال له إلى أي حدّ هو محبوب. فما العلاقة عندئذ بين الموت والمرأة؟ المرأة الثالثة، وقد قلنا ذلك، إنما هي الموت؛ ولكن علينا، إذا كانت المرأة الثالثة هي الموت، أن نقول، في اتّجاه عكسي، إن الموت هو المرأة الثالثة، الوجه الثالث للمرأة: بعد الأم، بعد العشيقة، التي اختيرت على صورة الأولى، ها هي «الأرض الأم التي تستعيده مجدّداً»[42].

هل يعني أن نقول إن الإنسان لا يمكنه أن «يختار الموت ويألف ضرورة أن يموت»[43]، إلا بالنكوص إلى وجه الأم؟ أم هل ينبغي أن نفهم أن وجه المرأة ينبغي أن يكون بالنسبة له وجه الموت، حتى يكفّ عن أن يكون استيهاماً ونكوصاً؟ لا تسمح لي كلمات فرويد الأخيرة أن أحسم: «ولكن الرجل الشيخ يبحث عبثاً عن أن يستعيد حب المرأة، كما تلقّاه أول الأمر من أمه؛ والثالثة من فتيات المصير، إلهة الموت الصامتة، هي وحدها التي ستستقبله في أحضانها»[44].

ويمكننا أن نضيف دون شك، في خطّ مستقبل وهم، أن القبول الحقيقي بالموت لا يتميّز من استيهام نكوصي للعودة إلى حضن الأم إلا إذا اجتاز اختبار ضرب من رؤية العالم العلمية. وأعتقد أن هذه هي فكرة فرويد الحقيقية. ولا يستنفد الجواب مع ذلك، حتى في منظور فرويدي، ذلك المشكل استنفاداً تاماً؛ فالاستسلام للحتمي لا يقتصر على مجرد معرفة الضرورة، أعني على اتساع محض فكري لما سمّيناه فيما

(41)- .G.W، X، ص.34. .S.E، XII، ص.299؛ الترجمة الفرنسية، ص.100.
(42)- المصدر السابق.
(43)- المصدر السابق.
(44)- .G.W، X، ص.36. .S.E، XII، ص.301؛ الترجمة الفرنسية، ص.103.

سبق اختبار الواقع، على مستوى الإدراك؛ فالاستسلام مهمّة وجدانية، عمل تصحيحي يُطبّق على بؤرة الليبيدو نفسها، على قلب النرجسية. ولهذا السبب، ينبغي لرؤية العالم العلمية أن تكون مندمجة مع تاريخ الرغبة.

ويدعونا تذكّر الشعراء، تذكر شكسبير في الملك لير، إلى أن نحاول درباً آخر، يألفه فرويد أيضاً، درب الفن. ونحن لم نستنفد منابع علم الجمال الفرويدي، عندما عالجنا العمل الفنيّ من زاوية الإبداع الفني[45]؛ ونتذكّر أن هذا التقصّي للظاهرة الجمالية كان قد ظلّ حذراً ومجزّأً بسبب سمته محض التماثلية: فالعمل الفني لم يكن قد دخل حقل التحليل النفسي إلا بوصفه يماثل الحلم والعصاب؛ وكانت نوعية العمل الفني مع ذلك قد بدت من وجهة نظر مزدوجة: باللذة التمهيدية (أو علاوة لذة)، التي تؤمّنها لنا تقنية الفنان، تتحرّر مصادر عميقة من التوتّر؛ ومن جهة ثانية، تتجدّد استيهامات الماضي الملغى في ضوء اللحظة الراهنة على نمط رمزي.

وإذا استأنفنا الآن هذه الأفكار المجزّأة من وجهة نظر مهمة الثقافة، التي عرّفناها فيما سبق -إنقاص الشحنة الدافعية، مصالحة الفرد مع الحتميّ، تعويض الخسائر المتعذّر إصلاحها بإشباعات بديلة-، فإن السؤال يطرح نفسه بصورة مشروعة، سؤالاً مفاده أن نعرف ما إذا كان الفن، المنظور إليه الآن من وجهة نظر المتأمل، الهاوي، لا يستمدّ معناه من موقعه المتوسّط بين الوهم الذي يمثّله الدين والواقع الذي يمثّله العلم. ألا يمكن أن تكون مهمة التوفيق والتعويض المسحوبة من الدين قد آلت إلى هذه الوظيفة المتوسطة؟ أليس الفن جانباً من هذه التربية بواسطة الواقع التي كانت محاولة عام 1911 في مبدأي العمل الوظائفي النفسي قد تكلّمت عليها؟

ولنفهم الوظيفة الجمالية لدى فرويد، ينبغي لنا أن نجد المكان الصحيح لـ إغراء العمل الفنيّ وسحره على المسار من مبدأ اللذة إلى مبدأ الواقع. ومن المؤكد أن قسوة فرويد على الدين ليس لها مثيل إلا تعاطفه مع الفن. فالوهم إنما هو الدرب النكوصي، إنما هو «عودة المكبوت». أما الفن، فهو، على العكس، الشكل غير الوسواسي، غير العصابي، للإشباع البديل؛ و«سحر» الخلق الفنيّ لا ينبثق من ذكرى قتل الأب. فلنتذكّر تحليلنا السابق للذة التمهيدية، لمنحة الإغراء: تقنية الفنان تخلق لذة ذات علاقة بالشكل، يمكن بفضلها أن تُعرض استيهاماتنا دون خجل، وتنخفض في الوقت نفسه كل عتبات الكفّ. وليس ثمة أي إحياء خيالي للأب يُقدِم هنا على أن يجعلنا ننكص نحو الخضوع الطفلي. إننا نلعب بالحريّ مع المقاومات ومع

(45)- انظر ما سبق، التحليلات، الجزء الثاني، الفصل الأول، ص.165-177.

الدوافع ونتال على هذا النحو راحة عامة من النزاعات كلها. ففرويد قريب جداً هنا من الموروث التنفيسي لدى أفلاطون وأرسطو.

وما حال العلاقة عندئذ بين الإغراء الجمالي ومبدأ الواقع؟ يعالج فرويد بوضوح هذه المسألة في محاولة 1911: الفن، يقول في الفقرة السادسة[46]، يؤمّن مصالحة من نوع خاص بين المبدأين: إن الفنان ينصرف عن الواقع، شأنه شأن العصابي، لأنه لا يمكنه أن يلبّي مقتضى التخلّي الدافعي وهو ينقل إلى مستوى الاستيهام واللعب رغباته الغلمية والطموحة. ولكنه يجد، بمواهبه الخاصة، سبيلاً للعودة من العالم الاستيهامي نحو الواقع: إنه يخلق واقعاً جديداً، العمل الفنيّ، حيث يصبح البطل بالفعل، الملك، المبدع الذي رغب في أن يكون، دون أن يكون بحاجة إلى أن يسلك طريقاً جانبياً لضرب فعلي من تحويل العالم. ففي هذا الواقع الجديد إنما يعرف الناس الآخرون أنفسهم، «لأنهم يحسّون بما أحسّ به الفنان من عجز عن تلبية مقتضى التخلّي الذي يفرضه الواقع ولأن عدم التلبية هذا، الناجم عن حلول مبدأ الواقع محلّ مبدأ اللذة، هو نفسه جزء من الواقع».

ونحن نرى أن الفن، إذا كان يبدأ المصالحة بين مبدأي اللذة والواقع، إنما يبسط بالحري هذه المصالحة على تربة مبدأ اللذة. وأعتقد في الواقع أن أي محاباة لما يمكننا أن نسمّيه ضرباً من رؤية العالم الجمالية لا وجود لها لدى فرويد، على الرغم من تعاطفه الكبير مع الفنون. فبقدر ما يميّز الإغراء الجمالي من الوهم الديني، بقدر ما يلمّح إلى أن علم الجمال –أو رؤية العالم الجمالية حتى نكون أكثر إنصافاً– يظلّ في منتصف الدرب من التربية المرعبة على الضرورة، التي تتطلّبها قسوة الحياة، وتجعلها معرفة الموت مثيرة للمشاعر، وتقاومها النرجسية المتعذّرة الإصلاح، ويضلّلها ظمأنا للتعزية الطفلية.

وسأقدّم فقط قرينة أو قرينتين لذلك: كان فرويد، في تفسير الفُكاهة، عام 1905 –في نهاية النكتة– يأخذ بالاعتبار كثيراً هذه الموهبة، موهبة خلق اللذة على حساب الحالات الوجدانية المؤلمة: الفكاهة التي تجعل الإنسان يبتسم من خلال الدموع وحتى فكاهة الشنق القاسية (التي تجعل المحكوم بالموت، الذي يُقاد إلى المشنقة أحد أيام الاثنين صباحاً، يقول: ها هو أسبوع يبدأ بداية سيئة!) كانت تبدو إنها ذات اعتبار في نظره؛ فإذا فسّرناها من وجهة النظر الاقتصادية، فهي مكسب من مكاسب لذة مشتقّة من ادّخار في صرف العواطف المؤلمة؛ ومع ذلك، تنبّهنا ملاحظة صغيرة منذ نصّ 1905 إلى ما يلي: «ليس بوسعنا أن نقول إلا أمراً واحداً مفاده أن انتصار إنسان على حالاته الوجدانية المؤلمة، في حالة انتصاره، عندما يقارن مصالح العالم

(46)–.G.W، VIII، ص.236، .S.E، XII، ص.224.

غير المحدودة بصغاره، ليس فعل الفكاهة، بل فعل الفكر الفلسفي؛ ولهذا السبب، فإننا لا نحسّ بأي لذة عندما ننتقل إلى قلب هذه الأفكار...»[47].

والحال أن فرويد كتب عام 1927 ملاحظة إضافية على الفكاهة [48]، ملاحظة أقسى كثيراً يمدّها على عواطف السامي كلها. فالفكاهة لا تحملنا فوق الشقاء إلا بإنقاذ النرجسية نفسها من الكارثة: «يرتبط السامي ارتباطاً مؤكّداً بانتصار النرجسية، بمناعة الأنا التي تتوطّد ظافرة. وترفض الأنا أن تستسلم للضرر الذي تسبّبه الوقائع الخارجية أو للألم الذي تفرضه هذه الوقائع عليها وترفض أن تسلّم أن صدمات العالم الخارجي يمكنها أن تمسّها؛ أضف إلى ذلك أنها تُري أن هذه الصدمات يمكنها حتى أن تصبح مناسَبة للذة... فالفكاهة لا تستسلم، إنها تتحدّى، ولا تنطوي على انتصار الأنا فحسب، ولكنها تنطوي أيضاً على مبدأ اللذة، الذي يجد على هذا النحو وسيلة ليؤكّد نفسه على الرغم من الوقائع الخارجية غير الملائمة». فمن أين تستمدّ الفكاهة هذه القدرة على الانسحاب والمعارضة؟ من الأنا العليا التي تتفضّل بأن تسمح للأنا بمكسب صغير من اللذة. ويستنتج فرويد: «إن الأنا العليا، عندما تصنع الموقف الفكاهي، تستبعد الواقع، في حقيقة الأمر، وتستخدم الوهم... وتبذل الأنا العليا جهدها، في نهاية المطاف، لتعزّي الأنا وتصونها من الألم بالفكاهة؛ إنها بذلك لا تنكر أصلها واشتقاقها من المرجع الأبوي».

وأعلم جيداً أن المرء لا يمكنه أن يحكم على الفن كله والفنون كلها معتمداً على عاطفة محدودة بهذا القدر كعاطفة الفكاهة. والحقيقة أننا كنا قد بلغنا، على وجه الدقة، بالفكاهة، مسألة تبدو فيها لذة الإغراء أنها تتاخم الاستسلام الفلسفي: وفي هذه المسألة على وجه الدقة يدلي فرويد بنفي متعال، كما لو أنه كان يقول لنا: قبول الحياة والموت؟ نعم، ولكن ليس لقاء ثمن بخس بهذا المقدار! كل شيء لدى فرويد يلمّح لنا أن الاستسلام الحقيقي، الفاعل، الشخصي، للضرورة، عمل الحياة العظيم وليس ذا طبيعة جمالية أبداً.

وإذا كان الفن غير قادر على أن يحلّ محل الحكمة، فإنه يقود إليها مع ذلك، على طريقته: إن الحلّ الرمزي الذي يقدّمه للنزاعات، ونقل الرغبات وضروب الكره إلى مستوى اللعب، مستوى الحلم المستثار والشعر، يتاخم الاستسلام؛ فالنمط الرمزي الخاص بالعمل الفني يمنحنا، قبل الحكمة وبانتظار الحكمة، أن نتحمّل الحياة القاسية، ويساعدنا، إذ يتموّج بين الوهم والواقع، على أن نحبّ القدر.

فلْنحاولْ أن نخطو خطوة أخيرة، هدفها أن تحيط بهذه المسألة التي لا وجود لها في

(47)- النكتة، .G.W، VII، ص.266، .S.E، VIII، ص.233؛ الترجمة الفرنسية، ص.272.

(48)- .G.W، XIV، 383-9، .S.E، XXI، ص.161-6؛ الترجمة الفرنسية، ملحق بـ النكتة، ص.277-283.

تأليف فرويد، حيث تتلاقى أفكاره القديمة الثابتة الخاصة بمبدأ اللذة وأفكاره الأحدث عن الصراع بين الإيروس والموت. أينبغي إذن أن نترك دون تواصل هذين الخطّين من الفكر، أحدهما سأسمّيه درب التحرّر من الوهم، والثاني درب حب الحياة؟ أمن الممكن أن يكون قبول الواقع غير ذي صلة أبداً بـ«صراع العمالقة»؟ وإذا كان معنى الثقافة صراع النوع على الوجود، وإذا كان على الحب أن يكون الأقوى، فماذا يعني قبول الموت بالنسبة لهذا المشروع للإيروس؟ ألا ينبغي لقبول الموت أن يتغلّب على شيء مزّيف أخير سيكون على وجه الدقة دافع الموت، إرادة الموت، الذي يتوجّه الإيروس ضده؟

لا أرى شيئاً واضحاً بهذا المعنى في تأليف فرويد سوى إلماعات قديمة جداً في نصّ ذكرى من ذكريات طفولة ليونار وبعض اللمسات في نصّ الأنا والهو وفي كتاب عسر في الحضارة... إن ما يعلّمنا، لدى ليونار، تحوّل الليبيدو إلى فضول فكري، إلى تقصٍّ علمي للعالم، إنما هو أن قوة إمعان النظر ينبغي أن تعبّر عن استطاعة الحب، تحت طائلة أن تقتل الليبيدو وتفنى هي نفسها؛ فليونار لم يعش ولم يبدع بالضبط على مستوى النشيد الذي يوجّهه إلى «الضرورة الجليلة التي تسود في الطبيعة: يا أيتها الضرورة الرائعة»[49]. وفي حين أن فوسْت حوّل الفضول الفكري إلى فرح بالحياة، انكبّ ليونار على التقصّي بدلاً من الحب؛ ويلاحظ فرويد: «النموّ الروحي لدى ليونار جرى بالحري وفق نمط التفكير السبينوزي»[50] –وذلك أمر يلمّح إلى أن الحب الفكري وفق سبينوزا لم يكن يشبعه. ويستمرّ فرويد في قوله: «ينسى ليونار، إذ يُرهقه الإعجاب، ويصبح متواضعاً، نسياناً بسهولة كبرى أنه يكوّن هو نفسه جزءاً من هذه الطاقات الفاعلة وأن عليه أن يحاول، في النطاق الشخصي لقواه، أن يعدّل، ولو كان تعديلاً زهيداً، مجرى العالم، مجراه الضروري، هذا العالم الذي لاتكون فيه الأشياء الصغيرة أقلّ روعة ولا أقلّ دلالة من الأشياء الكبيرة»[51].

أيعني ذلك أن معرفة الضرورة، مفصولة عن الإيروس، تضيع هي أيضاً في ضرب من الطريق المسدود؟ أيكون تصعيد الليبيدو إلى غريزة للتقصّي، كما لدى ليونار، خيانة الإيروس إلى حدّ لا يُستهان به؟ ما التوأم الحقيقي للأنانكه، أهو اللوغوس، كما في نهاية مستقبل وهم، أم هو الإيروس، كما كانت محاولة ذكرى من ذكريات الطفولة لدى ليونار تلمّح إلى ذلك من قبل؟ ألا ينبغي أن نصغي مجدّداً إلى الأساطير الخنثوية القديمة، المذكورة بوضوح في ذكرى من ذكريات الطفولة لدى ليونار[52]، التي كانت تعني القوة الخلاّقة البدئية للطبيعة؟ ألا تقول هذه الأساطير

(49)– ذكرى من ذكريات الطفولة لدى ليونار دو فنسي، .G.W، VIII، ص.141-2. .S.E، XI، ص.75؛ الترجمة الفرنسية، ص.45.

(50)– المصدر السابق.

(51)– المصدر السابق.

(52)– .G.W، VIII، ص.210-1. .S.E، XI، ص.137؛ الترجمة الفرنسية، ص.215-6.

الخنثوية ما تقوله أسطورة المائدة لأفلاطون، المذكورة مطوّلاً في ما وراء مبدأ اللذة، أسطورة اتحاد الجنسين البدئي؟

ونقول بإيجاز: ألا يقتضي الإيروس أن يمسّ ويقلب أيضاً مبدأ الواقع، كما قلب مبدأ اللذة؟ فلنستشهد مرة أخيرة بهذا الكتاب: «لدينا أيضاً قليل جداً من الاحترام للطبيعة التي تتّصف بأنها، وفق الكلام العرافي لدى ليونار، كلام يعلن الآن كلام هملت، «مليئة بالأسباب اللامتناهية التي لم تكن قطّ في التجربة». فكل إنسان من الناس وكل منّا، يستجيب لإحدى المحاولات اللامتناهية، التي تتزاحم بواسطتها «هذه الأسباب» الكامنة في الطبيعة نحو الوجود»[53]. تلك كانت الكلمة الأخيرة لليونار في كتاب فرويد، ذكرى من ذكريات الطفولة لدى ليونار.

وإذا كان لهذه السطور معنى، أفلا تقول إن ما هو أكبر من مبدأ الواقع، المفهوم أنه رؤية العالم العلمية، إنما هو احترام الطبيعة واحترام هذه «الأسباب اللامتناهية» التي «تتزاحم نحو الوجود»؟ ولكن لا شيء يدلّ على أن فرويد فرض الانسجام أخيراً بين مبحث مبدأ الواقع، مبحث نقدي على نحو أساسيّ، متّجه ضد الموضوعات العتيقة، وبين مبحث الإيروس، مبحث غنائي بصورة أساسية لحب الحياة، المتّجه ضد دافع الموت. فليس ثمة، دون شك، ما وراء مبدأ الواقع، في الفرويدية، كما يوجد ما وراء مبدأ اللذة، ولكن ثمة تنافس بين النزعة العلمية والنزعة الرومانسية. إيكمن، ربما، مزاج فرويد الفلسفي في هذا التوازن المرهف –أو في هذا النزاع الخفيّ؟– بين الصفاء دون وهم وحب الحياة؟ وفي هذا الاستسلام للموت إنما يجد، ربما، هذا التوازن تعبيره الأكثر هشاشة؛ ذلك أن الموت يمثُل فيه مرتين وبمعنيين مختلفين: فالصفاء دون وهم، من جهة، يدعوني إلى قبول موتي، أي إلى أن أضعه مجدّداً في عداد ضرورات الطبيعة العمياء؛ ولكن الإيروس الذي يقتضي توحيد الأشياء كلها يناديني إلى أن أكافح غريزة العدوان الإنسانية والتدمير الذاتي، وبالتالي إلى ألا أحبّ الموت أبداً، بل إلى أن أحب الحياة، على الرغم من موتي. ويبدو أن فرويد لم يوحّد قط بين رؤيته القديمة للعالم، التي يعبّر عنها منذ البداية في تناوب مبدأي اللذة والواقع، وبين رؤيته الجديدة للعالم التي يعبّر عنها صراع الإيروس والثاناتوس. فليس فرويد، لهذا السبب سبينوزا، بل ولا نيتشه.

فلنترك الكلمة الأخيرة لفرويد: «والآن ثمة مجال لأن ننتظر أن يجرّب الآخر من (القوتين السماويتين)، الإيروس الأبدي، جهده في سبيل توطيد نفسه في الصراع الذي يقوده ضد خصمه الذي لا يقلّ عنه خلوداً»[54].

(53)– .G.W، VIII، ص.210–1. .S.E، XI، ص.137؛ الترجمة الفرنسية، ص.215–6.

(54)– G.W، XIV، ص.506. S.E، XXI، ص.145؛ الترجمة الفرنسية، ص.80. أضاف فرويد عام 1931، عندما وَضَح التهديد الهتلري، هذه الجملة التي ينتهي بها الكتاب في طبعته الثانية: «ولكن من يستطيع أن يتنبأ أنه سينجح وما سيكون المخرج؟» (عسر في الحضارة).

الديالكتيك: ضرب فلسفي من تفسير فرويد



قراءتنا فرويد انتهت على وجه التقريب [1]. وتبدأ مناظرتنا مع فرويد. فماذا يمكننا أن نتوقّع منها بصورة مشروعة؟ أنتوقع منها جواباً عن الأسئلة التي تُركت معلّقة في نهاية الكتاب الأول؟ بالتأكيد. ولكن السؤال يبدو لنا الآن مهماً، وتوقّع جوابٍ سهل وسريع يبدو لنا ساذجاً. ونحن نطلب من الفلسفة أمرين معاً: أن تكون الحَكَم في الحرب القائمة بين علوم التفسير وأن تدمج دعوى التفسير برمّتها في تفكّر فلسفي. أمران إذن نطلب من الفلسفة: أن يحلّ محلّ نقيض الدعوى، الذي كان قد ترك كلا الطرفين المتخاصمين غريباً أحدهما عن الآخر، ديالكتيكٌ، حيث يحيل كل منهما تلقائياً إلى الآخر، وأن نمضي في آن واحد، بواسطة هذا الديالكتيك نفسه، من التفكّر المجرّد إلى التفكر المشخّص. ولكن الفلسفة الكبرى للغة والخيال، التي قد تمنحنا دفعة واحدة مبدأ التأليف، ليست بمتناول اليد. وقيل بسرعة كبيرة إن الرمز يحمل في ذاته، في بنيته الدلالية ذات التحديد المتضافر العناصر، إمكان تفسيرات عدة، تفسير منها يردّه إلى قاعدته الدافعية، وتفسير آخر يبسط القصد الكامل للمعنى الرمزي؛ وهذا الاقتراح يحدّد مهمّةً أكثر مما يبيّن بداهة. وحتى نتبيّن

(1)- احتفظت عن قصد لـ الديالكتيك، بدراسة بعض النصوص الهامة، لاسيّما فيما يخصّ «تقنية» التحليل النفسي، وببعض المشكلات كـ التصعيد، من حيث أن بروزها سيكون مرئياً أكثر في سياق جديد من الديالكتيك.

حقيقته، ينبغي أن نبلغ مستوى من التفكير حيث يمكن أن يكون هـذا التـأليف (synthèse) مفهوماً. ولهذا السبب تصوّرت هذا الديالكتيك أنه تدرّج متأنّ، من خلال مجموعة من وجهات النظر المتراتبة.

أولاً، ثمة فصل سيكون مخصّصاً لفحص الإضبارة الإيبستيمولوجية للتحليل النفسي الفرويدي. والواقع أن تفسيراً فلسفياً ينبغي له أن يبدأ بتحكيم يُمارَس على مستوى ضرب من منطق التجربة، ورهانه الدلالة نفسها لجمل التحليل النفسي وصحّتها أو حدود صحتها. وإذا كانت حدود الشرح التحليلي معطاةً في بنية نظريته لا في قرار من القرارات قد يمنعه من أن يمتدّ إلى هذه الدائرة أو تلك من دوائر تجربة الفاعلية الإنسانية، فالبحث في المحلّ الفلسفي للتحليل النفسي يخضع لفهم البنية النظرية. والمقارنة التي سنعقدها مع السيكولوجيا العلمية من جهة، والفينومينولوجيا من جهة ثانية، مخصّصة لتحدّد بطريقة الاختلاف مكان التجربة التحليلية في حقل التجربة الكلية التي يتلقّاها الإنسان أو يصنعها من تلقاء نفسه.

ثانياً، نحن نتساءل، إذ ننتقل إلى مستوى فلسفي بحصر المعنى، إن كان بوسع ضرب من فلسفة التفكّر أن تشرح مفاهيم ذات نزعة واقعية وطبيعية تنظّم، في النظرية الفرويدية، هذه التجربة الفريدة في نوعها. فالمفهوم الموجّه لهذه المرحلة التفكرية سيكون مفهوم أرْكيولوجيا الذات؛ إنه مفهوم لم يعدّه التحليل النفسي نفسه؛ فهو مفهوم يكوّنه الفكر التأملي ليؤمّن تربة فلسفية للقول التحليلي؛ ويتغيّر الفكر التأملي هو نفسه، في الوقت نفسه، إذ يدمج قول أركيولوجياه الخاصة، ويبدأ، من تفكّر مجرّد، في أن يصبح تفكّراً مشخّصاً.

ثالثاً، تظلّ أي أركيولوجيا مجرّدة ما دامت لا تتضمّنها علاقة تقابل متكامل مع ضرب من مبحث الغائية، أعني تركيباً متدرّجاً لوجوه أو مقولات، حيث يتوضّح معنى كل منها بمعنى الوجوه أو المقولات اللاحقة، وفق النمط الهيغلي. وهكذا يرتسم مستوى ثالث، دياِلكتيكي بحصر المعنى؛ وفي هذا المستوى إنما يبدأ في الظهور إمكان تمفصل علمَيْ تفسير متقابلين؛ فالتراجع والتقدّم يمثّلان من الآن فصاعداً اتجاهين ممكنين من التفسير نفهم تباينهما وتكاملهما. وهذا المستوى من التفكير هو من الأهمية بحيث يمنح الكتاب الثالث اسمه: الديالكتيك. ولا ينبغي مع ذلك أن نبالغ في أهميته. فوجهة النظر المعروضة فيه مركزية بالتأكيد؛ ولكنها ليست مع ذلك سوى مرحلة انتقال؛ ووظيفة ضرب من الديالكتيك بين تراجع وتقدّم، بين أركيولوجيا ومبحث غائية، إنما هي أن تقود من تفكّر يتضمّن أركيولوجياه إلى نكاء رمزي قد يقرأ، في ولادة الكلام نفسها، تلك الوحدة التي لا تنقسم، وحدة أرْكيولوجياه ومبحث الغائية الخاص به. وليس الديالكتيك كل شيء، إنه فقط إجراء

من إجراءات التفكّر لتجاوز تجريده، وليصير مشخّصاً، أي كاملاً.

رابعاً، أطلقت على الفصل الأخير عنواناً فرعياً: مقاربات الرمز. وهذا العنوان الفرعي يشرح العنوان الرئيس: علم تفسير. وما أردت أن أدع القارئ يعتقد أنه كان بوسعنا منذ الآن أن نكتب علم التفسير العام الذي سنرى فيه التوفيق بين التفسيرات المتخاصمة؛ وأردت أن أسهم في هذا العلم، علم التفسير العام، محاولاً أن أحلّ بعضاً من معضلات تفسير التحليل النفسي، كمعضلة التصعيد؛ والحلّ الذي أقترحه لهذه المعضلة استكشافي فقط؛ وسيسمح لي على الأقلّ أن أحاول صياغة جديدة للمشكل الذي كان في أصل هذا الكتاب، أي النزاع –في نفسي أنا وخارج نفسي في الثقافة المعاصرة– بين ضرب من التفسير يحرّر من وهم الدين وآخر يحاول أن يستعيد، في رموز الإيمان، استجواباً ممكناً، رسالة. ففي النهاية إذن فقط إنما أستشفّ المقاربات لحلّ مشكل كان مع ذلك مطروحاً في بداية بحثي. وهنا إنما لا يبدو كم كان السؤال مهماً فحسب، بل يبدو أيضاً مقتضانا في جواب سليم النيّة. وإذا كان السير نحو نقطة البداية شاقّاً بهذا القدر، فالسبب أن المشخّص هو الفتح الأخير من فتوحات الفكر.

■■■



الفصل الأول

إبستيمولوجيا: بين علم النفس والفينومينولوجيا

سأستأنف في هذا الفصل الأول مشكلات الطريقة، التي نوقشت في الجزء الأول من التحليلات. وكنا قد باشرنا عندئذ ضرباً من الفحص الداخلي للقول الفرويدي دون أن نهتمّ بتحديد موقعه في مجموع القول الذي يتناول التجربة الإنسانية. ومن المناسب الآن أن نواجهه بالأقوال الأخرى ونسوّغ، بالنسبة إليها، مفارقته المركزية.

وسنأخذ مَعْلَمين خارجيين عن التحليل النفسي: السيكولوجيا العلمية من جهة، والفينومينولوجيا من جهة ثانية.

وليس المقصود أبداً أن نعقد مقارنة متوازنة ونجعل التحليل النفسي يترجّح بين هذين القطبين. ويتضمّن طورا المقارنة نفساهما تدرّجا محدّداً. وينبغي أول الأمر للفارق بين التحليل النفسي والسيكولوجيا العلمية، الذي سيكوّن موضوع المقطعين الأوّلين، أن يكون مفهوماً جيداً حتى يكون بوسعنا إدخال المشهد الثاني إدخالاً مفيداً. وتنشد هذه المواجهة الأولى، على وجه الخصوص، أن تبدّد سوء فهم؛ والمقصود في الواقع أن نقاوم غواية مفادها أن ينصهر التحليل النفسي في سيكولوجيا عامة من النمط السلوكي؛ وهذا الانصهار لا يمكنه أن يكون، في رأينا، سوى خلط ينبغي أن نرفضه. وللمواجهة الثانية معنى يختلف كل الاختلاف ويقود إلى أبعد؛ وتكمن في مقاربة تدريجية، بواسطة الطريقة الفينومينولوجية لما هو في

الحقيقة خاص بالتحليل النفسي؛ وتخفق الفينومينولوجيا في أن تستمدّ من ذاتها مكافئ التجربة التحليلية؛ ولكن هذا الإخفاق ليس له معنى سوء فهم؛ إنه يُظهر فارقاً في نهاية ضرب من المقاربة.

1- دعوى التحليل النفسي الإبستيمولوجية

كان التحليل النفسي قد خضع، في بلدان الثقافة الانغليزية والأمريكية على وجه الخصوص، إلى وضع موضع التساؤل قاس جدا فيما يخصّ سمته العلمية. وغربل علماء إبستيمولوجيا، ومناطقة، وعلماء في علم الدلالة، وفلاسفة في اللغة، مفاهيمه، وقضاياه، وحِجاجه، وبنية نظريته، واستنتجوا، بصورة عامة، أن التحليل النفسي لم يكن يلبّي المقتضيات الأكثر أولية لنظرية علمية.

وردّ المحلّلون النفسيون رداً سريعاً، بالهروب أو بزيادة المعايير العلمية للتحليل النفسي، أو بمحاولات «إعادة الصياغة» التي تنزع إلى جعله مقبولاً في نظر رجال العلم. وأفلتوا في الوقت نفسه من «إعادة النظر الممزّقة» التي، في رأيي، تدين نقد رجال المنطق وأعبّر عنها من جهتي بهذا الاعتراف التالي: «كلا، ليس التحليل النفسي علم ملاحظة، لأنه تفسير، شبيه بالتاريخ أكثر من علم النفس».

وسأنظر على التوالي في انتقادات رجال المنطق، في إعادة الصياغات الداخلية للتحليل النفسي، وأخيراً إعادة الصياغات المقترحة من الخارج.

آ- نقـــد رجـــال المنطـــق

سأنطلق قصداً من النقد الأكثر تمزيقاً، ذلك النقد الذي عرضه إرْنسْت ناجِل في «ندوة» عُقدت في واشنطن عام 1958, موضوعها التحليل النفسي، طريقة علمية وفلسفة[1].

وإذا كان التحليل النفسي «نظرية»، بمعنى النظرية الجزيْئية للغازات أو بمعنى نظرية المورّثات في البيولوجيا، أي مجموعة من القضايا تنظّم، تشرح وتتوقّع بعض الظاهرات التي يمكن ملاحظتها، فإن هذه النظرية ينبغي لها أن تستجيب للمعايير المنطقية شأنها شأن نظرية العلوم الطبيعية أو العلوم الاجتماعية.

أولاً، ينبغي لها أن تكون قادرة على أن تثبت صحتها الاختبارية؛ وينبغي لهذا السبب أن يكون بوسعنا أن نستنتج من قضاياها نتائج محدّدة، وبدون ذلك ليس للنظرية محتوى محدّد؛ أضف إلى ذلك، ينبغي أن توجد إجراءات معيّنة (نسمّيها قواعد التوافق، التعريفات المنسّقة أو التعريفات الإجرائية)، تتيح أن نربط هذا

(1)- إرنسْت ناجِل. «النتائج الطرائقية في نظرية التحليل النفسي»، في التحليل النفسي، طريقة علمية وفلسفة. ندوة نشرها سيدْنه هوك، مطبعة غروف، N.Y، 1959. ص.38-56. وكانت هذه الدراسة ردّاً على عرض للطريقة قدّمه هانز هارْتمان، «التحليل النفسي بوصفه طريقة علمية»، المرجع المذكور، ص.3-37.

المفهوم النظري أوذاك بوقائع محدّدة لا مبهمة.

والحال أنه لايبدو أن بوسعنا أن نستنتج شيئاً واضحاً من المفاهيم الطاقية في الفرويدية، ما دامت هذه المفاهيم غامضة واستعارية؛ إنها ربما تكون مفاهيم إيحائية، ولكنها غير قادرة على إثبات الصحة الاختبارية؛ وثمة إبهام لا يُقهر يصيب بالإضافة إلى ذلك كل تنسيق لوقائع السلوك. بحيث أننا حتى لا يمكننا أن نقول بأي الشروط يمكن أن تكون النظرية مدحوضة[2].

ثم إن إثبات الصحة الاختبارية ينبغي أن يستجيب لمنطق الدليل، إذا كان عليه أن يُعتبر واضحاً. يُقال إن التفسير هو الطريقة الرئيسة للتحليل النفسي (بالإضافة إلى تأكيده بدراسة نموّ الطفل والإتنولوجيا). فبأي شروط، والحال هذه، يكون التفسير صحيحاً؟ ألأنّهُ متماسك، أو أن المريض يقبله، أو أنه يحسّن وضع المريض؟ ولكن هذا التفسير ينبغي أن يكون له سمة الموضوعية؛ ولهذا السبب ينبغي أن يكون بوسع مجموعة من الباحثين المستقلّين أن يصلوا إلى المادة نفسها، مجتمعةً في ظروف مقنّنة موضوعياً. وينبغي أيضاً وجود إجراءات موضوعية للحسم بين التفسيرات المتنافسة؛ ويجب أيضاً أن يتيح التفسير مجالاً لتوقّعات يمكن التحقّق منها. والحال أن التحليل النفسي ليس في وضع يلبّي هذه الطلبات: مادته تنتسب إلى علاقة فريدة، علاقة المحلّل بالمحلَّل، وليس بوسعنا أن نرفع الشك الذي مفاده أن التفسير مفروض على الوقائع بالمفسّر، لغياب إجراء من إجراءات المقارنة والتقصّي الإحصائي؛ ونقول أخيراً إن إدّعاءات المحلّلين النفسيين الخاصة بفعّالية العلاج لا تستجيب للقواعد الأكثر أولية، قواعد التحقّق من الصحة؛ ونظراً للعجز عن أن نقرّر، وحتى أن نحدّد، على نحو دقيق، بدراسات من نموذج «قبل – بعد»، نسباً للتحسّن، فإن النجوع العلاجي في التحليل النفسي لا يمكنه أن يُقارن بنجوع تقصٍّ آخر أو علاج آخر، حتى ولانسب التحسّن لضروب الشفاء التلقائي؛ ولهذه الأسباب، لا يمكن أن يُستخدم معيار النجاح العلاجي[3].

ب- المحاولات الداخلية في إعادة الصياغة

يبدو لي أن هذا الهجوم على التحليل النفسي قاطع دون ردّ، إذا شرعنا في تحديد موقع التحليل النفسي بين علوم الملاحظة؛ فحاول بعض المحلّلين النفسيين «صياغة جديدة» للنظرية بعبارات يقبلها «علم النفس الأكاديمي»، وساعدهم بعض مناصري هذا العلم مساعدة لا تخلو من إضافة الارتياب إلى حسن النيّة، ولكن مع الرغبة

(2)- هذا الدليل بسطه ميكايل سكريفان، «التقصّي التجريبي في التحليل النفسي»، مصدر مذكور سابقاً، ص.226-251.
(3)- مصدر مذكور سابقاً، ص.226، 234-5.

المخلصة بعض الأحيان في أن يدمجوا بالسيكولوجيا العلمية بعض وقائع التحليل النفسي وبعض مفاهيمه، لقاء ما يسمّيه بعضهم «تكييفاً إجرائياً». وهذه المحاولة تأتي مع ذلك في فترة حيث يكون موت النظريات ظاهرة عامة في العلوم الإنسانية.

والأمر الأكثر إلحاحاً يكمن في أن نحدّد على وجه الضبط محلّ المقاومة في الفرويدية الأصلية لهذه المحاولات. والحال أن ما يقاوم «إعادة الصياغة» إنما هو على وجه الدقّة تلك السمة الهجين للتحليل النفسي، أي أن وسيلته إلى علم الطاقة تتمّ بدرب التفسير، دربه وحده. فكل شيء سيحيلنا بالتالي إلى «الشذوذ» الذي يكوّنه التفسير التحليلي في جوقة العلوم الإنسانية.

فلنر إلى أين يمكننا أن نمضي في هذا الدرب[4].

وينبغي لإعادة الصياغة أن تنقل إلى مستوى الافتراضات المسبقة الأعمّ التي تجعل علم النفس علم حوادث. ويطرح رابابور ثلاث دعاوى تضع حوادث التحليل النفسي في عداد «الممكن ملاحظته» في السيكولوجيا العلمية[5].

1- موضوع التحليل النفسي، نقول، هو التصرّف؛ فالتحليل النفسي لا يختلف في ذلك اختلافاً أساسياً عن «وجهة النظر الاختبارية» لكل علم نفس، إلا بصفة ثانوية، كونه يعالج التصرّف «الكامن».

2- يشاطر التحليل النفسي «وجهة النظر الغيشطالتية» التي غزت كل علم النفس الحديث، وجهة نظر مفادها أن كل تصرّف مندمج ولا ينقسم؛ وبهذا الصدد، ليست «المنظومات» و«المؤسّسات (الهو، الأنا، الأنا العليا) «كيانات»، بل جوانب تصرف، ويُقال إن أي تصرّف ذو «تحديد متضافر العناصر» عندما يكون ممكناً إرجاعه إلى عدة بنيات وخاضعاً إلى مستويات كثيرة من التحليل.

3- كل تصرّف تصرف شخصية متكاملة؛ ويستجيب التحليل النفسي، على الرغم من الاتهامات بالنزعة الذرّية والميكانيكية، لوجهة نظر الموجود المتعضّي، بكل الارتباطات الداخلية التي يقيمها بين منظومات الفرد ومؤسساته.

(4)- أصل إعادة النظر هذه في حركة التحليل النفسي يعود إلى العمل المهم الذي قدّمه هـ.هارتمان، سيكولوجيا الأنا ومشكل التكيّف، مجلة التحليل النفسي العالمي 24. 1939. وتُرجم المقال ترجمة جزئية في كتاب د.رابور، التنظيم وعلم أمراض التفكير، N.Y، مجموعة المطبعة الجامعية، 1951. وهذا العمل يمكن الوصول إليه باللغة الانظيزية، منشور في N.Y، المطبعة الجامعية العالمية، 1958 -وراجعت الأعمال التالية: هارتمان، كريْس، لوونْشتاين، «تطبيقات على تكوّن البنية النفسية، دراسة تحليلية نفسية للطفل، II، 1946، 11-38. وكريس، «طبيعة قضايا التحليل النفسي والتحقّق من صحتها»، في الحرية والتجربة، طبعة س.هوك و ن.ر. كونْفيتس، المطبعة الجامعية لكورْنيل، 1947. وكوبي.ل: «مشكل وتقنيات التحقّق من الصحة والتقدّم في التحليل النفسي»، في التحليل النفسي بوصفه علماً، طبعة إ.بامبيان-منْدلان، المطبعة الجامعية، ستانفورد، 1952. وفرانْكل برانْسويك، إيلْس: «معنى مفاهيم التحليل النفسي وإثبات نظريته»، الشهرية العلمية، 79. 293-300. 1954. كذلك راجعنا: «التحليل النفسي ووحدة العلم»، دعوى الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم، 80. 1954. ولوونشتاين، «بعض الأفكار عن التفسير في نظرية التحليل النفسي وممارسته»، دراسة تحليلية نفسية للطفل، XII، 1957 -ورابورت وجيل، «وجهات نظر وادّعاءات الميتاسيكولوجيا»، صحيفة التحليل النفسي العالمية، المجلّد 40، رقم1، 1959. ورابابورت د.على وجه الخصوص، بنية النظرية في التحليل النفسي (محاولة تنظيمية) في: علم النفس، دراسة علم، طبعة كوش، N.Y ماك غرو هيل، 1958، مجلّد 3، ص.55-183.

(5)- هـ.هنْزمان، في سينْنه هوك، مصدر مذكور سابقاً، ص.3-16، رابابور، بنية نظرية التحليل النفسي، ص.82-104. وعمل رابابور ذو دلالة كبيرة، وكان ضرورياً أن يدخل في شبكة أسئلة الدكتور كوش ويطرح على التحليل النفسي أسئلة غريبة عنه، كدور «المتغيّرات المستقلّة، الوسيطة، التابعة» و«تكميم» القوانين.

وإذا سلّمنا بهذا التماثل الثلاثي بين التحليل النفسي و«وجهات النظر» التي تقبلها السيكولوجيا العلمية عادة، على مستوى الحوادث نفسها، فمن الممكن أن تُعاد أيضاً صياغة «الأنماط» التي تستخدمها النظرية التحليلية وأن تُجعل مماثلة لـ«وجهات النظر» التي تألفها السيكولوجيا الأكاديمية[6]. ومن المفيد أن نفكّك الميتاسيكولوجيا الفرويدية إلى حزمة من «الأنماط المتمايزة»، شريطة إعادة توحيدها بواسطة «نمط مركّب».

وتُمرّر على هذا النحو وجهة النظر الموقعية من نمط قوس الفعل المنعكس، ويستجيب الجهاز النفسي بأجزاء متميّزة.

ووجهة النظر الاقتصادية، بدورها، مظهر من مظاهر النمط الأنتروبي: من التوتّر إلى تقليص التوتر؛ فكل تصرّف معلّل يمكنه أن يوضع تحت هذا النمط. فتحقيق الرغبة ومبدأ اللذة هما التطبيق الأول لهذا النمط، ومبدأ الواقع نفسه بصورة غير مباشرة، بوصفه يظلّ مجرد درب ملتوٍ لمبدأ اللذة.

وتنبثق نظرية «المراحل» ودور التثبيت والنكوص، من وجهة نظر تكوينية؛ أضف إلى ذلك أن من الممكن أن نجعل تطوّر النوع وتطوّر الفرد، كما نرى ذلك في الطوطم والتابو، متطابقين بفضل القانون البيولوجي التكويني لهيكل، وبذلك يكون التحليل النفسي شبيهاً بنظريات التعلّم، دون أن يدركها مع ذلك أبداً، من حيث أنه يؤكّد بالحريّ دور التجارب البدئية وأهميتها في التجربة الإنسانية؛ ولكنه، في أسلوبه الخاص، ينمو نموّاً موازياً لضرب من نظرية التعلّم، بفعل تقصّيه، على سبيل المثال، اختيار الموضوع وتاريخه التطوّري لمنظومتي الأنا والأنا العليا.

وأخيراً، يمكننا الكلام على نمط جاكسوني لدى فرويد: تكوّن المنظومات تراتباً من التكاملات حيث الأعلى يكفّ الأدنى ويراقبه. ويعود تنضيد المنظومة الثانوية على المنظومة الأولية والمفاهيم المرتبطة بالرقابة، والدفاع، والكبت، إلى هذا النمط بالتأكيد. وبهذا المعنى، يكون هذا النمط هو الأهمّ؛ فالموقعي، والاقتصادي، والتكويني، مقترنات بهذا النمط الجاكسوني في كل المفاهيم الفرويدية التي تدور حول مفهوم النزاع[7].

(6)- مصدر مذكور سابقاً، ص.67-82.

(7)- يضع رابابور «نمطاً مركّباً» (ص71 وما يليها)، انطلاقاً من النمط الأنْتروبي أو الاقتصادي؛ ويتيح النمط الجاكسوني في الواقع أن يُدخل ضرباً من مبدأ التراتب بين شكل أوّلي وشكل ثانوي من النمط الاقتصادي. ومبدأ اللذة، مميّز الشكل الأولي، يمكنه بدوره أن يقدّم سلكاً ناقلاً في مجالات العمل الثلاث (العمل الاندفاعي)، والإدراك (الشبيه بالهلوسة)، والحالة الوجدانية (تفريغ الحالة الوجدانية، كالحصر على سبيل المثال). ثم تأتي المنظومة الثانوية فتنضّد دفاعاتها ورقاباتها، ويكون التوظيف المضاد عندئذ اسماً آخر للرقابة الاندماجية في النمط الجاكسوني؛ ويؤمّن رفع العتبات الأولية، بالتوظيف المضادّ، «الاستقلال الذاتي الوظيفي» -حتى نتكلم كما يتكلّم ألْبور- لهذه «البنيات» ذات التغيّر البطيء، التي سمّاها فرويد المنظومات أو المراجع النفسية. وتستجيب في الوقت نفسه وجهة النظر البنيوية لوجهة النظر الأنْتروبية، لأن الحفاظ على البنيات العليا واستقلالها الذاتي لا يتطلّب فقط خفض التوترات كلها، المنتظم والعام، ولكنه يتطلّب تفريغات تناسب الحفاظ على التوترات الخاصة بصيانة بنيات المراقبة. -وهكذا حوفظ على الأساسي في كتاب المخطط الإجمالي لعام 1895. وفي الفصل السابع من تفسير الأحلام، والميتاسيكولوجيا، والعَرَض والحصر.

والحال أن هذه الأنماط يمكنها أن تماثل «وجهات النظر» التي يقبلها في أيامنا هذه علماء النفس كلهم:

1- كل تصرّف، نقول، جزء من مجموعة تكوينية؛ فالنموذج الظاهر والنموذج الوراثي لدى لوفن ينتميان إلى وجهة النظر التكوينية نفسها؛ وخاصيّة فرويد أنه أخضع وجهة النظر التكوينية لوجهة النظر الاقتصادية.

2- كل تصرّف يتضمّن «محدِّدات أساسية» لاشعورية. وكل سيكولوجيا تصادف شروطاً غير ملاحظة؛ ولكن فرويد يحوّل اللاملاحظ إلى مبحث، يستنبطه بطريقة التقصّي، يكتشف القوانين الخاصة بهذه العوامل، إذ يميّز على هذا النحو بين ما يمكنه وما لا يمكنه أن يصبح قابلاً للملاحظة، ويحافظ على كلا الفئتين من العوامل في حقل السيكولوجيا وليس في حقل البيولوجيا.

وفي سبيل شرح هذه الحوادث إنما أرصن فرويد وجهة النظر «الموقعية» (لاشعور، قبل الشعور، شعور) ثم وجهة النظر البنيوية (الهو، الأنا، الأنا العليا). ولكن المفهومين نفسيهما، مفهومي المنظومات الأولية والثانوية، كانا ينطويان مسبقاً على هذا الانتقال وعلى تقنية النزاعات. وتعلن بدورها وجهة النظر البنيوية، باستخدام التوظيف المضادّ، نموّ سيكولوجيا الأنا الراهن[8].

3- كل تصرّف تحدّده بصورة نهائية دوافع: تغلّبت وجهة النظر الديناميكية هذه، منذ زمن طويل، على الآراء المسبقة للسيكولوجيا الاختبارية القديمة وقولها بالصفحة البيضاء، واختارت السيكولوجيا كانت ضد هيوم. ولكن عمل فرويد الخاص يكمن في أنه اعترف بامتياز الجنسية في هذه الدينامية الدافعية وأنه اكتشف الجذر المتوحّش الذي يسبق دائماً ثقافتنا.

4- لكل تصرف طاقة نفسية تنظّمه. وليست السمة الطاقية للدافع هي الأكثر أهمية هنا، بل سمة التنظيم؛ فكل ما قاله فرويد عن الطاقة المرتبطة، عن تحريك الحياة النفسية بكميات زهيدة من الطاقة، عن إضعاف الميل إلى التفريغ برفع العتبات، عن التحييد ونزع الصفة الجنسية، عن نزع الصفة العدوانية وتصعيد الطاقة، يجد تأكيدات أو موازيات لدى لوفن، وعلى نحو أفضل أيضاً في القوة الهندسية، الإعلام الهندسي للسيبرنطيقا. وملاحظة فرويد الخاصة إنما هي بيان كيف يحدث هذا التنظيم بواسطة الطاقة المستعارة من المشتقّات الدافعية.

5- كل تصرّف يحدّده الواقع. ووجهة النظر التكيّفية هذه لا تشارك فيها

(8)- «السمة التكوينية في نظرية التحليل النفسي كلية الحضور في أدبها». ومفهوم «المجموعات المتمّمة» ربما يكون التعبير الأوضح فيه: كل أسلوب جزءٌ من تعاقب تاريخي يتأثر بقوانين التكوين المتعاقب والتجربة معاً؛ وكل مرحلة في التعاقب أسهمت في التأثير بالسلوك وعلاقاته الدينامية، الاقتصادية، والبنيوية، والسياقية التكييفية. وهكذا لا تكوّن المجموعات المتمّمة «نكوصاً لا متناهياً»؛ إنها تفضي إلى وضع تاريخي يكون فه حلّ خاص بمقتضى دافعي قد اكتمل أولاً، أو يكون جهاز خاص قد وُضع موضع ضرب من الاستخدام»، رابابور، البنية... ص87.

السيكولوجيا فحسب، مع رسمها الأولي الأساسي منبّه– استجابة، بل البيولوجيا، حيث الواقع يؤدّي دور البيئة، وحتى الإبستيمولوجيا حيث تُسمّى الموضوعية. ويخضع التحليل النفسي لوجهة النظر هذه مع نظرياته المتتالية في الواقع: كان الواقع أول الأمر ما يرفضه العصابي، ثم كان مرحلة الموضوع للدافع، ومتضايف السيرورة الثانوية، وأخيراً وعلى وجه الخصوص حقل التكيّف المسبق للأنا[9].

ووجهة النظر «التكيّفية» هذه ولِدت نتيجة طبيعية، جديرة جداً أن تكون وجهة نظر متميّزة في التحليل النفسي الأمريكي: «كل تصرف محدّد من الناحية الاجتماعية»؛ كذلك تتضمّن الفرويدية من قبل، الأكثر كلاسيكية، هذا المبحث الذي يقرّبها من علم النفس الاجتماعي (نظريات الاختيار الاعتمادي، وعقدة أوديب، والتوحّد، إلخ)، دون أن يكون ثمة حاجة لذكر المنشقّين، والفرويديين الجدد من المدرسة ذات النزعة الثقافية.

والتحليل النفسي يمكنه، بفضل هذه التقريبات، أن يندمج اندماجاً جديداً في السيكولوجيا العلمية مع ميزاته الكبرى من التكيّف والتبنْيُن، والتطور. وما يقدّمه التحليل النفسي على النحو الأخصّ، إنما هو غلبة النمط الأنْتروبي وفي الوقت نفسه اهتماماً خاصاً يتوجّه إلى مفعولات الدافع التي تُعزى إلى السيرورة الأوّلية، في حين أن السيكولوجيا الأكاديمية تضفي على التجربة الحسّية والتعلّم امتيازاً. بيد أن تبادل الأدوار بين السيكولوجيا الأكاديمية والتحليل النفسي شَرَع في الاتّساع. فمن جهة، توسّع السيكولوجيا المعاصرة للدافعية دائرة اختصاص السيكولوجيا الأكاديمية إلى جهة مجال التحليل النفسي. وتضع، من جهة ثانية، إعادة صياغة التحليل النفسي بعبارات التكيّف التكويني والتبنين التدريجي، هذا التحليل النفسي مجدّداً في حقل السيكولوجيا العامة. وسرّع نموّ التحليل النفسي في اتجاه سيكولوجيا الأنا هذا التطور،بعد العمل الكبير الذي قدّمه هارتمان، إذ أن وظائف الأنا هي وظائف التكيّف على نحو أساسي.

وهكذا تنسج صلات أكثر وثاقة دائماً بين التحليل النفسي والسيكولوجيا العلمية.

(9)– يميّز رابابور، في التحليل النفسي، خمس نظريات للواقع متتالية: كان الواقع، قبل عام 1900، دريئة الدفاع، بالنظر إلى أن الدفاع موجّه ضدّ ذكرى حَدَث واقعي يقتضي الواقع أن يمنعها من العودة. ومن عام 1900 إلى 1923 (باستثناء مقال عام 1911)، يتمركز تصوّر الواقع على الموضوع الدافعي، وتحدّده السيرورات الثانوية (مهلة، وسيلة غير مباشرة، حكم). والتصور الثالث للواقع مرتبط بالصياغة الأولى لسيكولوجيا الأنا في المبدأين لعام 1911: فالواقع هو المواجه لبنية لم تعد فقط دفاعية ونزاعية؛ وللأنا وظيفة خاصة، وظيفة التوفيق والتحكيم. وفي التصور الرابع، تصور هارتمان، تكون الأنا متكيّفة مسبقاً أو متكيّفة من حيث الكمون مع الواقع بفعل أجهزتها ذات الاستقلال الذاتي الأولي؛ ولكن ثمة أيضاً اثنينية باقية بين الواقع النفسي والواقع الخارجي. وفي التصور الخامس، تصور إيركسون، لا يكون الإنسان متكيفاً مسبقاً مع وسط متوسّط متوقّع، بل مع مروحة واسعة من الأوساط، ليست سوى أوساط اجتماعية، مصدر مذكور سابقاً، ص.97–101.

ج- إعادة الصياغات «ذات النزعة الإجرائية»

تكمن المصيبة في أن هذه المماثلة بين التحليل النفسي وسيكولوجيا الملاحظة لا ترضي عالم النفس ولا «تحترم التأسيس الخاص بالتحليل النفسي».

فليست القرابة المبهمة بين التحليل النفسي وعلم النفس هي التي يمكنها أن تروق لنا، يقول أولئك الذين، من علماء النفس، أكثر تبنّياً للإبسْتيمولوجيا؛ وحتى يستجيب التحليل النفسي للمطالب الدنيا لنظرية العلم، لابدّ له من أن يباشر «إعادة صياغة» كاملة بـ«اللغة الإجرائية» كما يسمّيها بريْدمان[10].

والحقيقة أن السلوكية تلبّي وحدها إجرائية دقيقة؛ ونجد لدى سكينر[11] اقتران المقتضيات ذات النزعة الإجرائية والسلوكية.

ونظرية التحليل النفسي وكل المفاهيم التي تدور حول فكرة الجهاز النفسي لا يمكنها، في نظر هذه الإجرائية الدقيقة، أن تبدو إلا استعادات خطرة من نموذج اللاهوب[*]، ولا تسجّل نظرية التحليل النفسي، من وجهة النظر الإبستيمولوجية، تقدّماً حاسماً على الإحيائية وبديلاتها (الشيطان، الروح، الشخصية). إن «تخطيطية فرويد الشارحة، كتب سكينر يقول، تتبع النمط التقليدي الذي يدعو إلى البحث عن سبب لسلوك إنساني داخل العضوية»؛ وهذا «الخيال العلمي التقليدي للحياة النفسية»[12] -ذلك ما كان رايل يسمّيه الشبح في الآلة- يقود إلى طرح شيء ليست ملاحظته ممكنة ولا يمكننا أن نؤثّر فيه؛ والحال أن تغيّرات العضوية التي تُعزى إلى متغيّرات البيئة هي وحدها التي تؤخذ بالحسبان في رأي الإجرائية. بل يمضي سكينر إلى اتّهام فرويد أنه لم يُعن إلا بمظاهر التصرّف التي يمكن أن تُعتبر تعبيرات عن السيرورات النفسية، وأنه ضيّق على هذا النحو حقل الملاحظة كثيراً. ويمكنه أن يستنتج أن تصوّر الجهاز النفسي الذي فرضه فرويد على التحليل النفسي أخّر اندماج هذا الفرع من المعرفة في جسم العلم بحصر المعنى. وسكينر مصيب تماماً في طلبه تكميم القوى المدّعى بها كلها، إذا كان ينبغي لها أن تكون متجانسة مع قوى الطبيعة. ولكن ما يفلت منه كلياً إنما هو أن تعريفاً إجرائياً لعبارات التحليل النفسي كلها ليس وسيلة نترجم بها بعبارات سيكولوجيا السلوك

---

(10)- بريدمان، ب.و.«التحلي الاجرائي» فلسفة العلوم، 5. ص.114-31 (1938). «بعض المبادئ العامة للتحليل الإجرائي»، المجلة السيكولوجية، رقم 5. ص.246-49 (1945).

انظر أيضاً فرانكلين برانسويك، إلسْ، «معنى مفاهيم التحليل النفسي وتأكيد نظريات التحليل النفسي»، الشهرية العلمية، 79. ص.293-300 (1954).

(11)- سكينر، ب.ف. العلم والسلوك الإنساني، نيويورك، ماك ميلان 1953. كذلك: «نقد مفاهيم علم النفس التحليلي ونظرياته»، الشهرية العلمية (1954)، مكرّر في دراسات مينوزوتا في فلسفة العلم، المجلد I أسس العلم ومفاهيم علم النفس وعلم النفس التحليلي، نشر هربرت فيغل وميكائيل سكريفان، مطبعة جامعة مينوسوتا، 1956، ص.77-87. هذا المجلّد ذو أهمية كبرى: يضع هربرت فيغل ورودولف كارناب فيه نظرية عامة للغة نظريات العلوم في منظور المذهب الإيجابي المنطقي. ونجد فيه أيضاً مقالات ألبير إلّيس وأنتوني فلّو المذكورة فيما بعد، هامش 13 وما يليه.

(*)- اللاهوب: مادة كيميائية وهمية كان يُعتقد، قبل اكتشاف الأوكسيجين، أنه مقوّم أساسي من مقوّمات الأجسام الملتهبة «م».

(12)- دراسات مينوزوتا، ص.79-80.

نتائج عمل فكري مختلف كل الاختلاف، عمل التفسير التحليلي. وسنعود إلى هذا الموضوع، لأنه سيكون الأساسيّ في مناقشتنا.

فضرب وحيد من إعادة صياغة التحليل النفسي في شكل من الإجرائية معدّل أو يُعاد النظر فيه، يمكنه إذن أن يكون موضع المحاولة[13]. وتتطلّب هذه الإجرائية «أن أي عبارة ينبغي أن تكون مرتبطة في نقطة من نقاطها بحوادث ملاحظتها ممكنة، حتى تكون ذات دلالة بعبارات إجرائية». فثمة إذن مقتضى واحد لا يُقهر: أي منطوق أو فَرَض ينبغي أن يكون إثباتهما ممكناً على نحو من الأنحاء، أي أن يكونا مرتبطين على نحو ذي دلالة أو مترابطين مع نوع من المكن التحقّق منه[14].

فالمستبعد على هذا النحو إنما هو الإنشاءات الافتراضية والمجرّدات من النسق العالي، وليست المجرّدات من النسق الأدنى: إن التحقّق من هذه المجرّدات الأخيرة يمكنه حتى أن يكون غير كامل أو غير مباشر. وبهذه الصفة يمكن أن يدخل ما نسمّيه المتغيّرات المتدخّلة أو مفاهيم الطبع. فالإنشاءات الافتراضية- ماهية، لاهوب، أثير، هو، ليبيدو، ربما تكون مرغوبة من الناحية الكشفية ولكنها تسيء إلى العلم أكثر مما تقدّم له خيراً[15].

وإذا كانت إعادة صياغة الفرويدية ممكنة -وبقدر محدود تكون- فإنه ينبغي أن تُنجز في لغة مشتقّة كلياً من أمرين يمكن ملاحظتهما أو «واقعين»: الإدراك والاستجابة. ويكفي، لتكوين هذه اللغة المرجع، أن «نرسّخ» الإنشاءات الأخرى الضرورية أو المفيدة لشرح التصرف الإنساني في مفاهيم الإدراك الاختبارية والاستجابة: وعلى هذا النحو سنميّز بين الإدراك الشعوري واللاشعوري، إذ نسمّي لاشعورياً ما ندركه دون أن ندرك أننا ندركه؛ وسنعتبر كل تنظيمات الإدراك والاستجابة وتنظيماتها الجديدة، أنها ذات علاقة بـ التعلّم، وسنضيف إلى الإدراكات محمولات جيد، رديء، مستساغ، غير مستساغ، مفيد، ضارّ، لنُدخل في التخطيطية عوامل التقييم، والانفعال، والرغبة، عوامل سنعتبرها استجابات لهذه المحمولات المضافة.

ولن ألخّص «إعادة الصياغات الإجرائية»[16] التي كانت قد نابت مناب الفروض الفرويدية، بالنظر إلى أن هذه الفروض مقتبسة، من جهة أخرى، من العرْض الأكثر مدرسية لفرويد (مختصر التحليل النفسي): الأنا، الهو، الأنا العليا، الإيروس،

(13)- ألبير إيلّيس، «إعادة صياغة إجرائية لبعض من المبادئ الأساسية لعلم النفس التحليلي»، دراسات مينوزوتا...، ص.131-154.
(14)- «تبدو الاختبارية الحديثة، في الواقع، أن لها مستلزَماً ثاتباً: أي أن أي منطوق أو فَرَض ينبغي أن يكونا على نحو من الأنحاء (أو مبدئياً)، في تحليل نهائي، وإن يكن بصورة غير مباشرة كثيراً وعبر شبكة طويلة من تدخّل إنشاءات، ممكن التحقّق منهما -يعني مرتبطَين بصورة ذات دلالة- وأن يكونا مترابطين مع نوع من الممكن ملاحظته. وتظن الاختبارية الحديثة أن الأمر لا يعدو كونه، في حال عدم تحقّق الشرط، مجرد تأمّل ميتافيزيائي، ولكنها تترك الباب مفتوحاً على مصراعيه لكل فروض أخرى»، أ.ألّيس، مصدر مذكور سابقاً، ص.135.
(15)- مصدر مذكور سابقاً، ص.136، ص.150-2.
(16)- مصدر مذكور سابقاً، ص.140-150.

غريزة الموت، الحياة الجنسية، الغُلمة الشرجية والفموية، الطور القضيبي، الكبت، الليبيدو، الليبيدو الجنسي، عقدة أوديب، دفاع الأنا، إلخ[17]، هي مترجمة على هذا النحو بلغة مشتقة كلياً من الأمرين الأوّلين اللذين يمكن أن يُلاحظا.

والمنسيّ بكل بساطة، في هذه الإعادة، «إعادة الصياغة»، إنما هو أن أي شيء من كل ذلك غير «ملاحظ»، حتى على نحو غير مباشر، بصفة استجابة لمنبّهات؛ وكل ذلك كان، قبل أن تكون «إعادة صياغته» ممكنة، «موضع تفسير» في وضع تحليلي- أي في وضع من أوضاع لغة.

وينبغي أن نذكر العمل المهمّ الذي قام به «ماديسون» وتناول مفهومي الكبت والدفاع، عملاً قريباً من مشروع «إعادة الصياغة» الذي ندرسه هنا[18]. إننا رجعنا إليه أول مرة بغية تنظيم المعاني المختلفة لمفهوم الكبت لدى فرويد. ولكننا وضعنا بين قوسين الكلام الواضح للمؤلف، الذي مفاده إخضاع هذا المفهوم إلى اختبار معايير كارْناب وناجل الإبستيمولوجية. ويشرع ماديسون أول الأمر في أن يجعل تعريفات المصطلحات النظرية كلها متواطئة ومتماسكة: العلاقة بين الدفاع والكبت، التمييز بين الدفاع الناجح والفاشل، التمييز بين الدفاعات القمعية وغير القمعية، تمفصل الكبت الأوّلي والثانوي (نحن أنفسنا اتّبعنا هذا السلك الناقل في تحليلنا مفهوم الكبت). ويكمن عمله الأساسي في إقامة الترابط بين هذه اللغة النظرية وضرب من لغة الملاحظة التي ترتبط بالأولى بقواعد التوافق والتعريفات المنسّقة أو الإجرائية. فنزاع الدافع والتوظيف المضادّ، الذي يكوّن الدفاع والكبت مظهريه، يتوافق على هذا النحو مع مفهوم الفيزياء الذي لايمكن ملاحظته، مفهوم «الذبذبات الذرية في الأجسام الجامدة» أو «سرعة الحركات الجزيئية غير المنتظمة في السوائل والغازات» التي مظهرها الحرارة. وعلى مستوى لغة الملاحظة، تكون الأعراض، والعلاقات «المشوّهة» و«البعيدة» (أحلام، استيهامات، تلاعب بالكلمات، إلخ)، وضروب الكفّ المختلفة في الحالات الوجدانية أو التصرّف، والمقاومة في الوضع العلاجي، شبيهة بـ«المؤشرات» الذاتية والموضوعية للحرارة؛ وأخيراً، للتقنيات النوعية التي بها تُكمّم هذه المؤشرات في الفيزياء مقابلها في الجوانب التي يمكن تكميمها في سلوك المقاومة (مرحلة الصمت في الارتباطات الحرة للأفكار، تشوّه نصّ الحلم من رواية إلى أخرى). ويعتبر ماديسون أن مختلف مظاهر

(17)- من الجدير بالملاحظة أن فئتين من المفاهيم الرئيسة للفرويدية، لم تُترجم مجدّداً ولا ينبغي أن تترجم:

آ- مفهوم النفس، والحياة النفسية، والصفات النفسية.

ب- مفهوم الطاقة النفسية وتوظيف الطاقة، إن هاتين الفئتين من المفاهيم إنشاءات من طراز قديم للقرن التاسع عشر ومفاهيم «لغو» بالقياس على متغيّرات التدخّل السلوكية (151)، في وقت واحد. إنهما، في رأيي، مفهومان أطولوجيان ينظّمان عالمي القول، عالم التفسير وعالم الشرح، المفهومان اللذان ينسّق بينهما التحليل النفسي في قوله المختلط.

(18)- بيتر ماديسون، مفهوم الكبت والدفاع لدى فرويد، لغته النظرية والملاحظية، مطبعة جامعة مينوزوتا، 1961. أنظر فيما تقدّم ص144، هامش، 58. العرض الموجز للكتاب.

الكبت تصلح بسهولة لأن تُترجم بلغة الملاحظة كمظاهر الحرارة، شريطة التقسيم الصحيح لأشكال المقاومة التي تتبنّى بوصفها «مؤشرات» الكبت (مقاومة الكبت، مقاومة التحويل، المقاومة بفعل المكسب الثانوي من المرض، مقاومة اللاشعور، المقاومة بفعل عاطفة الإثمية).

ويختلف عمل ماديسون عن مشاريع إعادة الصياغة كلها، في أن موقعه يتحدّد حقاً على مستوى العمل التحليلي بفعل اختيار هذه «المؤشرات» للكبت: مقاومة، أساليب دفاعية شتّى (فقدان الذاكرة، تحوّل، عزل، إلخ)، كفّ الحالات الوجدانية والسلوك، درجات التشوّه والابتعاد لفسائل اللاشعور. ويقترح ماديسون، لكل هذه «المؤشرات» ذات التقسيم الصحيح إلى فروع، إجراءات تكميمية مناسبة. وبوسعه أن يستنتج أن «الكبت يمكن أن يُقاس مبدئياً، ولو لم يكن هذا الأمر ممكناً في الوقت الراهن، بسبب غياب التقنيات المناسبة»[19]. ويكمن الاحتياط الوحيد الذي ينبغي مراعاته في عدم الخروج من الوضع العلاجي، إذ أن الوضع التجريبي لا يمكنه أبداً أن يُنتج بصورة مصطنعة مكافئ كبت البواعث العتيقة أو البواعث التي لها صلة اقتران بالأولى. ولكن ماديسون يوافق على أن بعض الأجزاء من نظرية الكبت لا يمكنها أن تُقاس ولا تلاحظ: ويذكر كبت الطفولة، صدمة الخصاء، التعبير عن الدوافع في الحلم، وهذه السيرورات ذات علاقة بالفَرَض لا بالملاحظة، وتلك هي من قبل، على سبيل المثال، حالة المعادلة التي طرحها فرويد بين خوف الصغير هانس من أن تعضّه الأحصنة وبين الخوف من الخصاء: «بالنظر إلى أن المحلّلين يستنبطون عقدة أوديب معتمدين فقط على هذا الأساس الرمزي، فإن هذه العقدة لا يمكنها أن تُعرض بلغة الملاحظة ولا يمكنها بالتالي أن تُقاس مبدئيا»[20]. ويقول فيما بعد: «صدمة الخصاء ليست ملاحظتها ممكنة، إذا كان صحيحاً أنها مستنبطة دائماً بالاعتماد على قاعدة غير مباشرة، ذات علاقة، بدورها، بفروض نظرية لاحقة، متضمَّنة في مختلف قواعد التعبير لدى فرويد»[21]. ويقصد المؤلف بقواعد التعبير تلك الرمزية وآليات عمل الحلم كلها على وجه العموم. وهذا الحدّ الذي يتبيّنه ماديسون يحيلنا في الواقع إلى مشكل التفسير. والحال أن هذا التفسير لا يتدخّل فقط في الحالات التي لا يمكننا ملاحظتها ولا قياسها؛ إن التفسير يغطّي كلية المجال الذي ننظر فيه، مجال يمكن أن يُترجم جزء منه فقط بلغة الملاحظة. ولهذا السبب، فإن عقدة أوديب هي أساسية جداً في النظرية الفرويدية بحيث يمكننا بصعوبة أن نعتبر قسماً واحداً من نظرية الكبت لا يُلاحظ ولا يُقاس، دون أن نضع موضع التساؤل ما

(19)- مصدر مذكور سابقاً.
(20)- مصدر مذكور سابقاً.
(21)- مصدر مذكور سابقاً.

ينبغي لماديسون أن يسمّيه في نهاية المطاف «دوغمائية فرويد الخاصة بالجنسية»[22]. ولهذا السبب، لا يعتقد ماديسون أن بوسعه أن ينقذ جزءاً هاماً من مذهب فرويد إلا شريطة أن يفصل الجنسية الواقعية، وهي باعث يُناط بالملاحظة، عن الجنسية التي لا يمكنها إلا أن تكون مفترضة في إطار القواعد الفرويدية للترجمة والتي ليست ذات علاقة بلغة الملاحظة. فمن لا يرى في هذا التمييز بين الجنسية الملاحظة والجنسية المفسَّرة دمار الفرويدية نفسه؟ مهما يكن مشروع ماديسون ذا أهمية، ومهما كانت جدّيةً على وجه الخصوص قراءته فرويد، وترجمته الجزئية في لغة الملاحظة، فإن كتابه يؤكد عجز علم النفس المستوحى من الوضعية أن يقدّم ضرباً من المكافئ لعلاقات الدّال بالمدلول التي تضع التحليل النفسي في عداد العلوم التفسيرية.

2- ليس التحليل ضرباً من علم الملاحظة

لنستأنف بترتيب معاكس أطوار هذه الدعوى الإبستيمولوجية للتحليل النفسي:

آ- نقد ذوي النزعة الإجرائية ومقتضاهم في إعادة الصياغة يقدّمان قاعدة انطلاق جيدة.

ب- حين نكتشف لماذا لا يمكن أن يستجيب التحليل النفسي لعريضتهم إنما يمكننا، من ثمّ، أن نفهم أي تشويه حاذق لعبقرية التحليل النفسي الخاصة يحتجب في محاولات التوفيق مع السلوكية، محاولات صادرة عن الداخل نفسه من حركة التحليل النفسي.

جـ- سنُحال أخيراً إلى النقد الأكثر راديكالية، نقد منطق العلوم. وسنعترف له أنه يقتضي مايلي: أن التحليل النفسي ليس علم ملاحظة. وسيبقى علينا أن نحوّل هذا الاعتراف إلى ردّ سريع.

آ- التحليل النفسي في مواجهة الإجرائية:

إنني لا أنكر الحق في أن «تعاد صياغة» التحليل النفسي بعبارات إجرائية؛ ومن المحتّم والمرغوب فيه أن يُقارن التحليل النفسي بعلم النفس والعلوم الإنسانية الأخرى وأن نحاول تأكيد نتائجه أو تكذيبها بنتائج العلوم الأخرى. وينبغي فقط أن نعلم جيداً أن إعادة الصياغة هذه ليست سوى إعادة صياغة، أي عملية ثانية بالقياس على التجربة التي على قاعدتها كانت المفاهيم الفرويدية قد تأسّست. وإعادة الصياغة لا يمكنها أن تنصبّ إلا على نتائج لا حياة فيها، منفصلة عن التجربة التحليلية، على تعريفات بعضها منعزل عن بعضها الآخر، مقطوعة عن أصلها في التفسير، ومقتبسة من العروض المدرسية حيث كانت من قبلُ قد سقطت

(22)- مصدر مذكور سابقاً.

إلى مرتبة الكلمات السحرية.

وإذا كان ثمة من يجهل أصالة التأسيس الأول لهذه المفاهيم بالنسبة إلى أصالة مفاهيم علم النفس السلوكي، فلم يعد هناك وسيلة، في أثناء الطريق، لإنقاذ التحليل النفسي بوصفه فرعاً متميّزاً من ضرب وحيد من علم النفس السلوكي. وينبغي، على نحو محتّم، أن نقرّر، درجة درجة، أن أشدّ الراديكاليين من ذوي النزعة الإجرائية على حقّ وأن نعتبر أن التحليل النفسي شكل متخلف من نظرية الملاحظة وفروضه استعارات من النموذج اللاهب. فالفارق أوّليّ أو لن يكون أبداً: علم النفس علم ملاحظة، ينصبّ على حوادث التصرف، والتحليل النفسي علم تفسير، ينصبّ على علاقات المعنى بين الموضوعات البديلة والموضوعات الأصلية (والمفقودة) للدافع. فعلى المستوى نفسه، مستوى المفهوم الأوّلي للحادث، ومستوى الاستنباط انطلاقاً من الحوادث، إنما يختلف فرعا المعرفة منذ البداية.

ومن الجدير بالملاحظة أن يكون فلاسفة أنغلوساكسونيون، حريصون على تحليل اللغة [23]، هم الذين كانوا الأكثر قرباً من الاعتراف بالسمة الخاصة للغة التحليل النفسي ومستوى صحتها الحقيقي.

وينطلق أحدهم من شذوذ اللغة نفسه، ويلاحظ أن جمل المحلّل لا توضع في عداد الجمل التي تشرح التصرف الإنساني بعبارات «الباعث المفترَض» (أفعل هذا، لأن..) (قضية ق1)، ولا بعبارات «الباعث المرويّ (يفعل هذا لأنه، يقول...) (قضية، ق2)، ولا بعبارات «الشرح السببي» (فَعَل هذا، لأنه حُقن بحقنة كوكائين) (قضية، ق3). ق1 لا يمكنها أن تكون خاطئة، ولا يمكن التحقق منها بوضوح؛ ق2 قد تكون خاطئة، ولكن التحقّق منها يكون بالقضية ق1؛ ق3, يمكنها أن تكون خاطئة والتحقّق منها بالملاحظات الواقعية. فالشرح التحليلي شكل آخر من المنطوق هو ق4, تقع على مسافات متساوية من ق1, ق2, ق3؛ وأعني أن قضايا التحليل النفسي تختلف عن الشرح السببي بقدر ما تختلف عن الدافعية المفترضة أو المرويّة[24]. وفي نهاية العلاج التحليلي تصبح العبارة ق4 (عبارة التحليل النفسي) حافزاً مفترضاً مقبولاً بالنسبة للفرد، وتصبح بالنسبة لفرد

(23)- هذه المناقشة المنصبّة على «الوضع المنطقي» للتحليل النفسي بدأت في مجلة التحليل ودارت في الأساس حول مفهومي الحافز والسبب: ستيفان تولْمان، «الوضع المنطقي للتحليل النفسي»، مجلة التحليل 9، 2، ص.148. (مكرّر في الفلسفة والتحليل، طبعة مارْغاريت ماك دونالْد، بلاكويل، أوكسفورد، 1954، ص.132-9)، أنطوني فلو، «شرح علم النفس التحليلي» مجلة التحليل 10، 5، 1949، الفلسفة والتحليل، ص.139-148، بيترز، «العلاج، السبب والحافز»، مجلة التحليل 10، 5، 1950، الفلسفة والتحليل، ص.148-154، وسيُضاف إليها أنتوني فلو، «الحوافز واللاشعور»، دراسات مينوسوتا، 1، 1956، ص.155-172.

(24)- يبيّن تولمان، بكثير من الرهافة والصواب، أن بوسعنا أن نحدّد بوضوح هذا النموذج الرابع من القضايا، ق4، بثلاثة نماذج من القضايا المختلطة، ق14، ق24، ق34: ق14 أكثر قرباً من نموذج «القضية المفترضة»، مثال ذلك: وجدت نفسي أتمنّى أن أكون معها»؛ ق24 أقرب إلى نموذج «الباعث المرويّ»، مثال ذلك: «سلك بالمناسبة هذا السلوك بوصفه اعتقد أنه يكره رؤيتها»؛ ق34، أخيراً أقرب إلى «الشرح السببي»، مثال ذلك: «إنه يسلك كذلك لأن والده اعتاد أن يضربه بعنف كطفل». وليست أي قضية من هذه القضايا قضية تحليل نفسي، ولكن هذه القضايا الثلاث كلها تحدّد النواة بوضوح: نواة اكتشاف فرويد تكمن في إدخال تقنية يبدأ المعالج النفسي بدراسة حوافز السلوك العصابي لا أسبابه (تولمان، مصدر مذكور سابقاً، ص.138).

آخر، يقبلها على سبيل التقرير، حافزاً مروياً مقبولاً؛ إنها فقط، بالنسبة للمحلّل، هي تاريخ سببي مقبول، طالما لم تكن قد اندمجت اندماجاً جديداً في الحقل السيكولوجي للمريض. ويفترض هذا التحديد، تحديد المحلّ الإبستيمولوجي لقضايا التحليل النفسي، أن اللجوء إلى الحافز لا يرتدّ إلى اللجوء إلى السبب، مادام الفارق بين الحافز والسبب كليّ.

إنني على وفاق جيّد مع هذا التحليل: جمل التحليل النفسي لا توضع في القول السببي لعلوم الطبيعة، ولا في القول الدافعي للفينومينولوجيا. ولأن التحليل النفسي يتناول الواقع النفسي، فإنه يتكلّم على الحوافز وليس على الأسباب؛ ولكن شرح الحقل الموقعي يشبه، لأنه ينزاح بالنسبة لكل ضرب من احتياز الوعي، شرحاً سببياً دون أن يختلط به أبداً، تحت طائلة تشييء المفاهيم كلها وتضليل التفسير نفسه. ويمكننا أن نتكلّم، إذا شئنا، على دافعية مفترضة أو مرويّة، شريطة أن «ننقل» هذه الدافعية إلى حقل يماثل الواقع النفسي. وهذا إنما هو ما فعلته موقعية الجهاز النفسي الفرويدية. ولكننا مرغمون، إذا لم نأخذ هذا التكوين المختلط للغة التحليل النفسي قاعدة إبستيمولوجية، على أن ننفذ إلى أحد المخارج التالية، التي ناقشها أبطال الجدال في الفلسفة والتحليل:

المخرج الأول: أن نكشف، مع فلو، عن تناقض بين، من جهة، «ممارسة» فرويد التي ترجع إلى حوافز (مثال ذلك حوافز طقسيّ وسواسي)، إلى مقاصد (مثال ذلك فعل خائب)، إلى دلالات (دلالات الأعراض والأحلام، إلخ)، وبين، من جهة ثانية، «نظرية» فرويد التي تعالج هذه الظاهرات نفسها بوصفها «سوابق نفسية»، ينبغي الكشف عنها على أرض ما مجهولة كما فعل كريستوف كولومب بأمريكا؛ وهذا «السبب الواقعي» لحوادث واقعية لايمكنها أن تقود إلا إلى «تكاثر الكيانات المريبة المجاني»، التي ليس أوهى خطأ لها أن تنافس الحوادث التي يمكن ملاحظتها والتحقق منها، حوادث الفيزيولوجيا.

والمخرج الثاني: أن نحاول تبسيط القول التحليلي إذ نجعله ينتقل كله إلى جهة الحافز، وليس السبب[25]. وميزة فرويد ستكون عندئذ أنه «وسّع» مفاهيم الحافز، والرغبة، والقصد، لتضمّ دائرتين جديدتين: الدائرة التي يجهلها الفرد والدائرة غير الإرادية؛ ولكن هذا التوسيع لن يغيّر السمة السيكولوجية أو الذهنية، أي القصدية، تغييراً أساسياً، لمجرى الدافعية هذا. وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن

(25)– يكتب أنطوني فلو، إذ يلخّص مقاله: «دعواي كانت، أولاً، أن شرح التحليل النفسي أو الشروح الفرويدية الكلاسيكية في المرحلة الأولى كانت «حافزية» وليست «سببية» في أي حال؛ ثانياً، أن هذين الضربين من الشرح مختلفان اختلافاً جذرياً بحيث لا يكونان متنافسين على الإطلاق (المرجع المذكور، ص.148). والحقيقة أن فلو يخفف من حدة هذا التقابل الشديد (المرجع المذكور، ص.139) في مقدمة عام 1954.

كلمة لاشعور (inconcient) (هذه الكلمة الفرنسية هي نعت بالأصل واستُعملت مصدراً) ينبغي أن تظلّ نعتاً، إذ يكون المصدر inconcient مصطلحاً مختصراً للحافز اللاشعوري. وبفعل ضرب من التعسّف إنما لا يمكن أن يوافق رجل المنطق على أن يصبح النعت اسماً لمنطقة من الفكر، لشيء واقعي يُنتج مفعولات واقعية؛ وينبغي، على العكس، أن نحتفظ لكلمة قصد بمعناها القويّ، إذ يُعرَّف القصد أنه ما ينشده الهدف وأنه الإمكان لأن يُنقل، من حيث المبدأ على الأقل، إلى مستوى اللغة؛ فالمفاهيم الفرويدية لاترتدّ منطقياً، من ناحية القصد، إلى عبارات ذات نزعة فيزيائية. وتكمن عبقرية فرويد في أنه اعتبر الظاهرات الغريبة المتروكة حتى الآن للفيزيولوجيا ظاهرات يمكن أن تُشرح بعبارات الأفكار القصدية. فالقرابة بين الدافعية واللغة تعني أن من الممكن شرحها مبدئياً بالكلمات. وهذا إنما هو ما يميّز شخص فاعل عقلاني -وإن كان غير عقلاني- من موجودات غير عقلانية. فوظيفة العلاج التحليلي، لهذا السبب، أن يوسّع حقل عقلانية الفرد، وأن يُحلّ التصرف المراقَب، محلّ التصرف الاندفاعي.

وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن للتحليل النفسي علاقات مع فروع المعرفة التاريخية التي تبحث عن أن تفهم بواعث الأعمال الإنسانية أكثر مما له علاقات مع سيكولوجيا السلوك[26].

وليس ثمة أقرب إلى موقفي من هذا المقال لأنْتوني فلو.

ولكن ما آخذ عليه، على الأقلّ، إنما هو أن السمة النوعية للقول التحليلي تفوته[27]: إذا لم لكن ثمة ترجمة ممكنة للغة السببية إلى لغة دافعية والعكس بالعكس، كيف يمكننا أن نشرح الخطأ المرتكب الذي يكوّنه مزجهما؟ ،يبدو جيداً أن المزج في التحليل النفسي، لإجراء من إجراءات الكشف (حتى لا نقول مناورة مخبر)، لتقنية تطبَّق لإحداث تغيّرات في الفاعلية، وقضايا نظرية، نبغي أن يستبعد هذا النوع من الإيضاح الجذري[28].

والمخرج الثالث: أن نحاول دفع القول التحليلي إلى جهة القضايا الاختبارية. وهذا هو موقف بيترز، في مناقشة الفلسفة والتحليل. ونستبعد الفارق بين الحافز والسبب أول الأمر بوصفه فارقاً غير أساسي. ونعامل هذا الفارق على

(26)- في مقال ثان عنوانه دراسات مينوسوتا (نظر هامش رقم 11 السابق)، يؤكّد أ.فلو السمة السيكولوجية، العصيّة على الردّ إلى غيرها، للألفاظ، مثل: الحافز، والمشروع، والرغبة، والأمنية، والحاجة؛ والقصد، ويضع على حدة لفظ الدلالة ويلاحظ بصدده مايلي: «أهمية هذا المفهوم (الدلالة) لم ينتبه إليها أحد من قبلُ سواء هنا أو في الجدال التحليلي. فهو يستحقّ تقصّياً خاصاً لأن ما ينطوي عليه يبدو أنه يتفاوت في سلسلة من الحالات التي تتدرّج، في طرف من طرفيها، من مجرد الصلة الوثيقة بموضوع البحث، من خلال إمكان عام لتفسير دافعي، إلى الطرف الآخر حيث الزعم بأن الإنجازات والأحلام هي عناصر في لغة ناضجة»، دراسات مينوسوتا، I، ص.159.

(27)- يضع أ.فلو، في مقاله عن الحوافز واللاشعور، كلمة لـ كريس بالحرف البارز: «ثمة، على سبيل المثال، افتقار إلى شارحين مدرّبين يتمكّنون من تنسيق القضايا المختلفة بعضها مع بعض على الوجه الصحيح، أو يحاولون إزالة أنواع القصور في لغة التحليل النفسي»، دراسات مينوسوتا، I، ص.155.

(28)- بيترز، «العلاج، السبب والحافز»، في الفلسفة والتحليل، ص.148-150.

أنه مجرّد فارق في الدرجة أو مستوى العمومية[29]؛ وإذا عرّفنا الحافز أنه علاقة من نموذج إذا... عندئذ (في مثل هذه الظروف، ستستجيب هذه الجماعة من الأفراد على هذا النحو)، وإذا عرّفنا السبب أنه علاقة من نموذج هذا... لأن «انكسر الكوب الزجاجي لأن ثمة من أسقطه»، فإن الفارق بين حافز وسبب فارق في الدرجة فقط؛ إنه فارق يرتدّ إلى فارق القانون العام والشرط الأوّلي، فارق الشرح النظري والشرح التاريخي (بوبر)، فارق الشرح المنهجي والشرح التاريخي الجغرافي (لوفن). والحال أن التحليل النفسي يتضمّن، نظراً لبنيته المعقّدة التي أشرنا إليها للتوّ، ضربي القضايا: قضايا عامة، عندما يعزو، على سبيل المثال، سمة من سمات الطبع (البخل) إلى تكوين ليبيدي قديم (تكوين المرحلة الشرجية)، ولكنه يتضمّن أيضاً قضايا تاريخية عندما ينهج نهجاً «كشفياً».

وموقعي، في هذه المناظرة الإبسْتيمولوجية، مزودج: إنني، من جهة، أؤكد مع تولمان وأنتوني فلو أن ردّ الحافز إلى نموذج شرح دشّنه السبب الصوري الأرسطي وأوضحه في الإبسْتيمولوجيا الحديثة مفهوم التبعية الوظيفية، ليس له علاقة بالحافز بمعنى «السبب الداعي...»[30]. فالتمييز بين الحافز، بمعنى «السبب الداعي إلى...»، وبين السبب، بمعنى علاقة بين حوادث يمكنها أن تُلاحظ، غير ذي علاقة على الإطلاق بدرجة العمومية في القضايا. إنه التمييز الذي كان في ذهن برنْتانو، ديلْته وهوسّرل، عندما جعلوا فهم النفسي أو التاريخي مقابلاً لشرح الطبيعة؛ ويكون الحافز في هذه المرة من جهة التاريخيّ، المفهوم أنه منطقة وجود متميّزة من «منطقة» الطبيعة، إذ يمكن أن يُعتبر التاريخيّ وفق عمومية التعاقبات الزمنية أو وفق فرديتها. والتقابل المحض، من جهة أخرى، بين الحافز والسبب لا يحلّ المشكل الإبستيمولوجي الذي يطرحه القول الفرويدي: فهذا القول ينظّمه نموذج من الوجود فريد، أسمّيه علم دلالة الرغبة؛ إنه قول مزيج يقع خارج الخيار حافز-سبب. وينجم على الأقل عن المناقشة أن القول التحليلي يسقط جزئياً في حقل مفاهيم الدافعية؛ وذلك يكفي حتى يتدخّل الانفصال بين التحليل النفسي وعلوم الملاحظة منذ البداية؛ ولكننا نفقد معنى هذا الفارق إذا لم نحمله إلى المستوى نفسه، مستوى «حقل» التحليل النفسي، أي إلى مستوى التجربة التحليلية التي يتأسّس فيها وبها هذا الفارق.

---

(29)- بيترز، مصدر مذكور سابقاً، ص.151-154. انظر جـ. رايل، مفهوم العقل، الفصل الخامس.

(30)- تولْمان، ملحق (1954)، الفلسفة والتحليل، ص.155-156.

ب- التحليل النفسي في مواجهة إعادة الصياغات الداخلية:

لماذا إعادة الصياغات، التي اقترحها بعض المحلّلين الذين ابتغوا أن تلبّي مقتضيات نظرية العلم، لا ترضينا الآن على نحو أكثر من كونها لا ترضي أصحاب النزعة الإجرائية؟ لأنها تضحّي بماهية التجربة التحليلية نفسها.

كيف يتدخّل، بالفعل، ما يسمّيه عالم النفس متغيّرات البيئة في النظرية التحليلية؟ إنها ليست على الإطلاق حوادث في نظر المحلّل، كتلك التي يعرفها الملاحظ الخارجي، والمهم بالنسبة للمحلّل أبعاد البيئة كما «يعتقد» بها الفرد، وما هو ذو الصلة الوثيقة بالموضوع، في رأيه، ليس الحادث، بل المعنى الذي اتّخذه الحادث في تاريخ فرد؛ فلا ينبغي أن نقول إن «عقوبة تصرّف جنسي حادثٌ، ملاحظته ممكنة، يُنتج تغيّرات في العضوية» [31]، إن موضوع دراسة المحلّل هو المعنى، بالنسبة للفرد، معنى الأحداث نفسها التي ينظر فيها بوصفه ملاحظاً ويرفعها إلى مرتبة متغيّرات البيئة.

فالتصرف ليس أيضاً في رأي المحلّل، منذئذ، متغيّراً تابعاً، يمكن أن يُلاحظ من الخارج، بل التعبير عن تغيّرات في معنى تاريخ الفرد كما تبرز في الوضع التحليلي. *ويمكننا تماماً أن نتكلّم أيضاً على «تغيّرات في احتمالية العمل»؛ وبهذا الصدد*، يمكن أيضاً أن يُعالج المريض بلغة سيكولوجيا السلوك، ولكن ليس بهذه الصفة تكون حوادث السلوك ذات صلة وثيقة بموضوع التحليل في رأي المحلّل. فقيمتها ليست بوصفها يمكنها أن تُلاحظ، بل بوصفها دالاّت (مفرد دالّ) بالنسبة لتاريخ الرغبة[32].

وهذه الدلالة إنما هي التي، على وجه الدقّة، ينبذها سكينر في الظلمات الخارجية،

---

(31)- سكينر، مقال مذكور، دراسات مينيسوتا، I، ص. 81.

(32)- يشعر هـ .هارتمان شعوراً واضحاً بهذا الفارق: «المعطيات التي تُجمع في الوضع التحليلي بمعونة طريقة التحليل النفسي هي معطيات سلوكية أساساً، والهدف منها هو، على نحو واضح، سبر السلوك الإنساني. وهذه المعطيات هي، في أغلب الأحيان، سلوك المريض اللفظي، ولكنها تتضمّن أنواعاً أخرى من التصرفات. فتتضمّن فترات صمته، ووضعات جسمه، وحركاته بوجه عام، وحركاته التعبيرية على الوجه الأخصّ. وفي حين أن التحليل يهدف إلى شرح السلوك الإنساني، تُفسّر مع ذلك هذه المعطيات في التحليل بعبارات السيرورات النفسية، والدافعية، وبعبارات «المعنى»؛ فثمة إذن فارق واضح المعالم بين هذه المقاربة والمقاربة التي تُسمّى عادة المقاربة «ذات النزعة السلوكية». وهذا الفارق يكون بارزاً إذا ما نظرنا إلى بداية السلوكية أكثر مما لو نظرنا إلى صياغتها الأحدث» (في علم النفس التحليلي، دار نشر سدْنه هوك، ص. 21). ولكنه لا يستمدّ من قوله هذه النتائج التي تفرض نفسها، مادام هاجسه أن يدمج التحليل النفسي مجدّداً في السيكولوجيا العامة وأن يتلقّى تأييداً من الأشكال الأخرى من السيكولوجيا العلمية. والحال أن المسألة تكمن في أن نعلم ما إذا كان التحليل النفسي علم «ملاحظة سيكولوجية». فأن تكون الملاحظة قد مورست في إطار العيادة (مصدر مذكور سابقاً، ص.25)، وأن يكون «الموضوع السيكولوجي» مدروساً «في وضع الحياة الواقعية» (المصدر نفسه، ص.26)، ذلك لا يكوّن فارقاً أساسياً، ولا حتى أن التحليل النفسي يكتشف، بهذا الدرب، «دافعيات إنسانية، حاجات ونزاعات إنسانية» (المصدر نفسه)؛ فالأهم واقع أن الملاحظة والإرصان النظري، في «الوقائع التاريخية» يسيران جنباً إلى جنب دون أن يكون بالإمكان فصلهما (المصدر نفسه، ص.259). وهارتمان قريب جداً من أن ينطق السبب الأساسي عندما يلاحظ أن العمل العيادي تقوده «علامات» (المصدر نفسه): «جزء كبير من عمل علم النفس التحليلي يمكنه أن يوصف باستخدام العلامات... وبهذا المعنى يتكلم أحدهم على طريقة علم النفس التحليلي أنها طريقة تفسير (المصدر نفسه، ص.28). وبوسعنا عندئذ أن نتساءل ما إذا كان تقصّي مفاهيم العلامة، الإشارة، العلامة التعبيرية، الرمز، لا يحطّم الإطار الإبستيمولوجي المقتبس من العلوم التجريبية، علوم الطبيعة.

في غرفة المهملات العامة للنظريات التي تتناول الحياة الذهنية وللاستعارات قبل العلمية[33]. والحال أن هذا المعنى، معنى تاريخ، ليس ذا علاقة بمرحلة أقلّ تقدّماً على درب السلوكية الوحيد: فإذا تكلّمنا بالمطلق فإننا نقول ليس ثمة «حوادث» في التحليل النفسي، لأن لا ملاحظة فيه، بل فيه تفسير.

ذلكم هو، في رأيي، الردّ الوحيد للمحلّل على صاحب النزعة السلوكية. وإذا قبل علم الطرائقية المتكوّن من قبلُ على قاعدة الأوّليات الخاصة بالسلوكية، وإذا بدأ يصوغ بحثه بعبارات «احتمال بعض الاستجابات»، فإنه يُدان إما بالطعن أنه غير علميّ[34]، وإما أن يُحكم عليه بتسوّل ضربٍ من ردّ الاعتبار الجزئي بواسطة مايسمّيه سكينر «الوسيلة البسيطة لتعريف الألفاظ الإجرائي». وخط الدفاع يقع على المراكز المتقدّمة والمخرج يتقرّر تبعاً للسؤال المسبق: ما الوثيق الصلة بالتحليل النفسي في التحليل النفسي؟ فإذا أجبنا أنه الواقع الإنساني، من حيث أنه يمكن أن يُصاغ بعبارات إجرائية هي عبارات «التصرّف الذي يمكن أن يُلاحظ»، فإن الإدانة تلي حتماً[35]. وإذا لم نعترف بنوعية مسائل المعنى والمعنى المزدوج، وإذا لم نربط هذه المسألة بمسألة طريقة التفسير التي بها تبدو هذه المسألة للعيان، فإن «الواقع النفسي»، الذي يتكلّم عليه التحليل النفسي، لن يكون سوى «قضية» نافلة، لغو، بالقياس على ما يصفه صاحب النزعة السلوكية وصفاً جيداً جداً أنه سلوك، ولن يكون في نهاية المطاف سوى «شكل طقسي أو سيمياء ذهنية»، وفق عبارة سكينر القاسية[36]. وهذه الخصوصية هي التي ينبغي لنا أن نستخلصها الآن، مستخدمين الأنماط التي حاول بعضهم بواسطتها أن يشبّهوا التحليل النفسي بعلم تجريبي.

وهذه المحاولة تجهل الأساسيّ: أي أن في حقل الكلام إنما تجري التجربة

(33)- تفلت هذه الوظيفة الدالة من المقتضى الذي صاغه سكينر، مفاده أن يُعامل السلوك بوصفه معطى و«احتمال الجواب» بوصفه الخاصة الرئيسة القابلة للتكميم من السلوك، وأن يُعبِّر عن التعلّم، كما السيرورات الأخرى كلها، بمصطلحات «تغيّرات الاحتمال» دراسات مينسوتا، I، ص.84. وهذه الوظيفة هي التي تمنع أيضاً من أن «يمثل فعل الملاحظة الذاتية في إطار العلم الفيزيائي» (المصدر نفسه، ص.85).

(34)- مسألة التكميم، التي توفّر لسكينر دليلاً حاسماً لاستبعاد التحليل النفسي من العلم (مقال مذكور سابقاً، ص.86)، تربك إرْباكاً كبيراً رابابور الذي ينبغي له أن يخصّص لها مقطعاً وفصلاً من كتابه الإبستيمولوجي (ص.38-43، 117-132). ورأى رابابور تماماً أن المانع ليس طارئاً، بل يرتبط «بنقص الطرائق الكمية التي يمكنها أن تُطبَّق على المتغيّرات السيكولوجية الداخلية» (40)، ولكنه يتصوّر هذا العيب وكأنه مجرّد تأخّر في أن يواكب التحليل النفسي العلوم الأخرى (43). والحقيقة أنه يلاحظ فيما بعد (ص117 وما يليها) أن الأتمتة «ليست المقياس، بحيث أن لوفن وبياجه أدخلا الطوبولوجيا ونظرية المجموعات في علم النفس، أي رياضيات غير قياسية». ولكنه يهجر هذا الدرب ليعود إلى السمة شبه الكمية للتوظيف؛ فنظرية التوظيف، يقول رابابور، تدمج قضايا شبه كمية على شكل تفاوتات (123) ذات علاقة بالطاقة الحرة، المرتبطة والمحيّدة. أما «التكميم الأبعادي» (125-132)، فلن يكون ممكناً إلا عندما نفهم الانتقال من السيرورة إلى البنية وتكوين البنيات على وجه العموم:«يبدو هذا التوضيح أنه الشرط الأساسي للتكميم الأبعادي بصورة خاصة، وربما حتى في علم النفس بصورة عامة» (130). ولكن تقدّماً بهذا الاتجاه يفترض مسبقاً ما هو موضع التساؤل، أي أن بوسعنا وينبغي لنا أن نخضع القضايا الفرويدية إلى التحقّق ذي السمة التجريبية.

(35)- لهذا السبب تكون ردود ميكائيل سكريفان ضعيفة (دراسات مينوسيتا، I، ص.105، 111، 115): إنه لقليل الأهمية ألا تلبّي السلوكية مقتضياته كذلك، وأن يكون للتحليل النفسي محتوى اختباري، وأن يكون للقضايا التي تتناول «الحالات الذهنية» فائدة عملية. إننا نقتصر على أن نربط قدر التحليل النفسي بما يبقى حياً من اللغة العادية في اللغة العلمية لعلم النفس. وفي مقال سكريفان الثاني «التقصّي التجريبي في علم النفس التحليلي»، في مجلة علم النفس التحليلي، نشر سيدنه هوك، ص.252-268. يبدو سكريفان مع ذلك أشدّ قسوة وريبة بصدد ادّعاءات التحليل النفسي العلمية.

(36)- هـ . هارتمان، علم النفس التحليلي، نشر سدْنه هوك، ص.18-19، 24-25. وتسوّغ «النظرية»، في منظور ذي نزعة اختبارية، سمتُها الكشفية أو التأليفية أو تسوّغها قدرتها على أن تربط بعلاقات هذا الفرع من السيكولوجيا مع الطب، وسيكولوجيا الطفل، والأنتروبولوجيا، والعلوم الإنسانية الأخرى.

التحليلية وأن ما يبرز للعيان، داخل هذا الحقل، إنما هو لغة أخرى، منفصلة عن اللغة المشتركة وتمنح نفسها لتُقرأ رموزها عبر مفعولاتها من المعنى[37]: أعراض، أحلام، تكوينات شتّى، إلخ. وهذا الجهل لهذه السمة النوعية، هو الذي يقود إلى أن نستبعد، بوصفه شذوذاً، تنضيد صورتي علمي التفسير والطاقة في النظرية التحليلية.

ومن المؤكّد أن بوسعنا أن نكتشف في التحليل النفسي ما يسمّيه رابابور وجهات نظر اختبارية، غشطالتية وذات علاقة بالعضوية، ولكن لقاء تكييف يشوّه معناها الخاص. وسأعتبر «التحديد المتضافر العناصر» حجر المحكّ؛ فإذا ترجمناه باللغة *السلوكية والسببية*، فإنه يعني أن تصرّفاً يمكنه أن يوصف معاً أنه سلوك الهو وسلوك الأنا (سلوك لاشعوري وسلوك شعوري)، إلخ. وعلى هذا النحو إنما يكون التصرّف «محدّداً على نحو متعدّد» [38]. واستبعد بعضهم خلسة مسألة المعنى المزدوج وترجموها إلى تحديدات سببية متعدّدة.

والتقريب بين «أنماط» تحليلية نفسية و«وجهات نظر» سيكولوجية، الذي يلي تبنّي ثلاث «وجهات نظر مسبقة» للسيكولوجيا العلمية، يعاني منذئذ ضرباً من البتْر المسبق لمسألة المعنى.

ماذا تعني وجهة النظر «الموقعية»، بمعزل عن البحث عن «محل» للمعنى انزاح عن المركز بالقياس على المعنى الظاهر؟ فالمشكل الذي يطرحه تحقيق الأمنية نموذجي بهذا الصدد، مادامت كل نظرية في السيرورة الأولية تُشاد على قاعدته؛ والحال أن الأساسيّ لهذا «التحقيق» أن يكون للاستيهام علاقة من الإنابة بالنسبة إلى موضوع الرغبة المفقود؛ ولن يكون هذا الموضوع «فسيلاً»، ولن يكون هذا الفسيل «مستبعداً»، ولا «مشوّهاً»، لو لم يكن له علاقة معنى أول الأمر بشيء يبدو

---

(37)- جـ .لاكان، «وظيفة وحقل الكلام واللغة في التحليل النفسي»، تقرير مقدّم إلى مؤتمر روما، 1953. التحليل النفسي، I، ص.81-166. نقدي لإعادة الصياغات السلوكية للتحليل النفسي قريب جداً من النقد الذي يمكن أن يستخلصه المرء من هذا المقال. والنقد الذي أوجّهه في أعقاب الفصل، إلى تصوّر يحذف علم الطاقة لمصلحة ألسنية، يبعدني، على العكس، عن أطروحات هذا المقال ولايزال أدب اللسان الفرنسي، الخاص بإيبستيمولوجيا الفرويدية قليل الغزارة؛ انظر د. لاغاش، وحدة علم النفس، المنشورات الجامعية، الفرنسية، 1949. «تعريف التحليل النفسي وجوانبه»، مجلة التحليل النفسي الفرنسية، XIV، 3، ص.384-423؛ «افتتان الأنا بالوعي»، مجلة التحليل النفسي، III، 1957، ص.33-47؛ جـ .لاكان، «حديث عن السببية النفسية، تطور الطب النفسي، 1947، الجزء الأول؛ «بنية الحرف في اللاشعور أو العقل منذ فرويد، مجلة التحليل النفسي، III، 1957، ص.47-81. م.غريسّو: «التحليل النفسي والمعرفة»، مجلة التحليل النفسي، 1956، XX، 1 / 2، ص.9-150؛ س.ناخْت، من الممارسة إلى نظرية التحليل النفسي، المنشورات الجامعية الفرنسية، 1950؛ أ.غرين، «اللاشعور والتحليل النفسي الفرنسي المعاصر» الأزمنة الحديثة، XVIII، 195، ص.365-379؛ و.هوبر، هـ . بيرون، أ.فرْغوت، التحليل النفسي علم الإنسان، بروكسل، دوسّار، 1964، الجزء الأول والجزء الرابع.

(38)- «لكل سلوك شعور، لاشعور، أنا، هو، أنا عليا، واقع، إلخ، هي عناصره. وأقول بعبارة أخرى إن كل سلوك محدّد تحديداً متضافر العناصر. وبما أن كل سلوك ذو وجوده متعدّدة دائماً (وأي غياب ظاهر لبعض الوجوه منه يقتضي شرحاً)، فإن تصور التحديد المتضافر العناصر ينبغي النظر إليه أنه مجرد نتيجة شكلية لهذه الطريقة من تكوين المفاهيم... وفي رأيي أن التحديد المتضافر العناصر علامة نقص كبير في الاستقلال، ومقدار كاف من الأسباب ويرتبط ارتباطاً لا ينفصم بمستويات متعدّدة من التحليل تقتضيها هذه الحالة من المسائل» د.رابابور، مصدر مذكور سابقاً، ص.83-4. فإذا فسّرنا التحديد المتضافر العناصر بهذه اللغة للسببية، فإنه يفقد خصوصيته؛ وهل يكفي أن نكتب: «لم تُطوّر السيكولوجيا الأكاديمية مثل هذا المفهوم، لأن، ربما، طرائقها في البحث تميل إلى استبعاد التحديد المتضافر العناصر أكثر مما تميل إلى الكشف عنه» ويتّخذ الاتجاه نفسه هـ .هارتمان في كتاب علم النفس التحليلي، ص.22 و43.

أنه مفقود. فالأعراض، والأحلام، والأوهام، والهذيانات، ذات علاقة بضرب من علم الدلالة والخطابة، أي بضرب من وظيفة المعنى والمعنى المزدوج لا تشرحها الأنماط ولا وجهات النظر التي عدّدناها. والكلام على مدّ وجهة النظر الاقتصادية على الظاهرات المعرفية (رابابور [39]) إنما هو أن يُعالج مشكل علاقات المعنى في التفسير معالجة بأسلوب التغاضي؛ فعلى وجه الخصوص إنما يفرض هذا المشكل للمعنى نفسه في كل خطوة بفعل غياب الموضوع، سواء أكان الموضوع الدافعي الغائب هو الذي تنوب الفكرة الهلوسية منابه أم تفريغ الحالات الوجدانية في السيرورة الأوّلية. أما في السيرورة الثانوية، فإن النمط الجاكسوني يشرح جيداً وقائع التبئْين، وإضفاء الاستقلال، والرقابة بالتوظيف المضادّ، ولكنه لا يشرح مايلي: تتأكّد سيادة الموضوع الغائب والتمييز نفسه بين حضوره وغيابه في الولادة نفسها للغة، من حيث أن اللغة تميّز بين الحضور والغياب وتُرجع كلاً منهما إلى الآخر. فالتحليل النفسي لا يستخدم الغياب إذن كما تستخدم السيكولوجيا العلمية الدرب غير المباشر والمدة الزمنية منذ هنْتر وكوهلر [40]. وليس الغياب، بالنسبة للتحليل النفسي، مظهراً ثانوياً من السلوك، إنه إنما هو المحلّ نفسه الذي يقيم فيه.

لماذا؟ لأنه هو ذاته عمل كلام مع المريض، وذلك ما لا تكونه السيكولوجيا العلمية إطلاقاً؛ وفي حقل من الكلام إنما يُقدِم «تاريخ» المريض على التعبير عن نفسه؛ فموضوعه الخاص إنما هو، منذئذ، هذه المفعولات، مفعولات المعنى -الأعراض، الهذيانات، الأحلام، الأوهام- التي لايمكن أن تعتبرها السيكولوجيا الاختبارية إلا أجزاء من تصرّف. أما بالنسبة للتحليل النفسي، فإن التصرّف هو جزء من المعنى. وهذا هو السبب الذي من أجله يكون الموضوع المفقود والموضوع البديل هما الخبز اليومي للتحليل النفسي. وليس بوسع علم النفس السلوكي أن يطرح على بساط البحث غياب الموضوع إلا بوصفه جانباً من «المتغيّر المستقلّ»: إن ثمة شيئاً من جهة المنبّهات ينقص موضوعياً، إنه، بالنسبة للمحلّل، ليس حلقة في سلسلة من المتغيّرات الملاحظة، بل جزء من هذا العالم الرمزي الذي يبرز داخل الحقل المغلق للكلام الذي هو التحليل نفسه بوصفه العلاج بالكلام. ولهذا السبب فإن الموضوع الغائب، والموضوع المفقود، والموضوع البديل، يجهلها كل إعادة صياغةٍ للميتاسيكولوجيا، لا تنطلق ممّا يحدث في المحادثة التحليلية.

وتتمّة «الأنماط» الأخرى وتوافقاتها مع «وجهات النظر» المعروفة للسيكولوجيا

(39)- وظيفة الغياب هذه يحانيها د.رابابور باستمرار في بناء نموذجه المركّب. وعلى مستوى النمط الأوّلي، يكون غياب الموضوع الدافعي أساسياً، إلى حد لا يُستهان به، أساسياً في إنتاج الفكرة الهلوسية والتفريغ الوجداني، رابابور، مصدر منكور سابقاً، ص.71-3.

(40)- «الغياب السيكولوجي للموضوع يؤدّي هنا الدور نفسه بالنظر إلى أن غيابه الواقعي يعمل في النمط الأول». (مصدر منكور سابقاً، ص.74).

الأكاديمية، هي المناسبة لضرب من جهل مشابه، خطير بقدر ما هو خفيّ.

و«وجهة النظر التكوينية»، لدى فرويد، حتى في أكثر صياغاتها علمية أو اتّصافاً بالنزعة العلمية، لا تنسلخ عن النوعية التي يمنحها إياها تفسير الاستيهامات. ومن المؤكد أن بوسعنا القول: إن «كل تصرّف جزء من تعاقب تاريخي». ويمكننا جيداً أن نتكلّم على هذا النحو، لنجعل اللغة التحليلية متجانسة مع لغة العلوم التكوينية، فنقول: شريطة ألا ننسى أن التاريخ الواقعي في التحليل ليس، هو نفسه، سوى قرينة على التاريخ المتمثَّل الذي يفهم الفرد نفسه بواسطته؛ وهذا التاريخ المتمثّل هو وحده ذو الصلة الوثيقة بالمحلّل.

أما «المحدّدات الحاسمة للسلوك» التي يجعل فرويد موقعها في اللاشعور، فإن التحليل النفسي لا يصادفها أبداً إلا بوصفها «ممثّلات» الدافع، سواء أكانت امتثالات بحصر المعنى أو حالات وجدانية، وبالتالي دالاّت مقروءة رموزها في فسائلها المشوّهة قليلاً أو كثيراً[41]. وإذا استبعدنا من هذه المحدّدات الحاسمة بعدها الدالّ، فإننا لن نفهم أبداً أن مبدأ اللذة يمكنه أن يتداخل مع مبدأ الواقع؛ ومواجهتهما تجري على مستوى الاستيهام؛ وبالنظر إلى أن مبدأ اللذة ينشر فسائله في مناطق الواقع، فإنه إنما يؤدّي دوراً من النوع الأول في المعرفة لدى سبينوزا، دور «الوعي الزائف». فالتزييف والوهم ممكنان لأن مسألة اللذة هي، منذ البداية، مسألة الحقيقة أو اللاحقيقة.

وهذا هو السبب في أن «وجهة النظر البنيوية» استطاعت أن ترتبط بـ«وجهة النظر الموقعية»؛ ورابابور يؤكّد ذلك؛ ولكن كيف نشرح هذا الارتباط إذا لم تكن النزاعات البنيوية -بين الهو، الأنا، الأنا العليا- منقولة إلى القلب نفسه من اسهامات المعنى التي يكوّنها المنع، والتابو، و«عقدة الأب»، وهي، أول الأمر «أمور مسموعة»، أصوات؟ وليست الرقابة، منذ كتاب تفسير الأحلام، أمراً يختلف عن شطْب المعنى، عن سقوطٍ في منطقة اللاشعور، سقوط ما تُمنع المحافظة عليه في النصّ الرسمي للوعي.

وهذا الدور للدالّ هو الذي يحدّد أيضاً نوعية «وجهة النظر» الخاصة بالتحليل النفسي؛ وليس ثمة أبداً إلحاح كاف على الفارق بين الحاجة والأمنية، منذ كتاب تفسر الأحلام؛ وهذا الفارق هو الفارق نفسه الذي تقيمه كتابات الميتاسيكولوجيا بين الدافع وممثّلات الدافع. وإذا كان الدافع هو الأصل النهائي للتصرّف، فليس هذا الأصل النهائي هو ذو العلاقة بالتحليل النفسي، بل تدوينه في تاريخ معقول أو

(41)- د.رابابور يصرّح، حين يتكلّم على «ما لا يقبل أن يُلاحظ» في التحليل النفسي: «عندما تعالج السيكولوجيات الأخرى ما لا يقبل أن يُلاحظ بعبارات غير سكولوجية (حقول الدماغ، الارتباطات العصبية، إلخ)، يعالجها علم النفس التحليلي بالعبارات السيكولوجية، عبارات الدافعية، والحالات الوجدانية، والأفكار، إلخ» مصدر مذكور سابقاً، ص.89.

غير معقول هو الذي يعبّر عن نفسه في الوضع التحليلي.

فكل التبادلات الطاقية الموضوعة تحت مظلّة «وجهة النظر الاقتصادية»، وكل عمل التوظيف، وسحب التوظيف، تتحرّك منذئذ على ممثّلات الدافع، وهي منيعة على التحليل النفسي إلا في تشوّه المعنى. إن كتاب تفسير الأحلام هو الهادي الموثوق هنا: حقله إنما هو ما يسمّى Traumentstellung، أي مفعول النقل والتشوّه، الذي يظهر في بنية الحلم، بوصفه على وجه الدقّة، تحقيق أمنية. والتحقيق الخيالي إنما هو الذي يكون مفعول التشوّه. وفي مفعول المعنى إنما «يعمل» التشوّه، في ظلّ أنواع الانزياح، والتكثيف، والتمثيل بالصورة. ومنذ أن نفصل الاقتصاديّ عن تعبيراته الخطابية، تنظّم الميتاسيكولوجيا شيئاً يختلف عن ما يحدث في المحادثة التحليلية؛ إنها تولّد ضرباً خيالياً من مبحث الموجودات فوق الطبيعية، إن لم تولّد علم سوائل منافياً للعقل.

وينجم عن ذلك أن الطلاق الرئيس ينبغي أن يُنقل إلى مستوى المفهوم نفسه، مفهوم «وجهة النظر التكييفية». ويتميّز مبدأ الواقع في التحليل النفسي تميّزاً جذرياً من مفهومين نظيرين، مفهومي المنبّهات والبيئة، لأن الواقع موضع البحث إنما هو، بصورة أساسية، حقيقة تاريخ شخصي في وضع مشخّص. وليس الواقع، كما في علم النفس، نظام المنبّهات، كما يعرفه المجرّب؛ إنه المعنى الحقيقي الذي ينبغي للمريض أن يبلغه عبر المتاهة المظلمة للاستيهامات. وفي تحوّل معنى الخيالي إنما يتّخذ الواقعيّ معناه. وهذه العلاقة بالاستيهام، التي تمنح نفسها لتُفهم في الحقل المغلق للكلام التحليلي، تكوّن نوعية المفهوم التحليلي للواقع. فالواقع ينبغي دائماً تفسيره عبْر ما ينشده الموضوع الدافعي، بوصفه يبيّنه ما ينشده الدافع ويقنّعه بالتناوب؛ فلنتذكّرْ التطبيق الإبستيمولوجي للنرجسية، لدى فرويد عام 1917, عندما كان يميّز فيها ويكشف فيها عن مقاومتها الرئيسة للحقيقة. وهذا هو السبب في أن اختبار الواقع، خاصيّة السيرورة الثانوية، لا يتطابق على وجه الضبط مع ما يسمّيه علم النفس تكيّفاً؛ وينبغي أن توضع هذه السيرورة مجدّداً في إطار الوضع التحليلي؛ وفي هذا السياق يكون الواقع متضايف العمل المتواصل، العمل الجادّ، هذا العمل الشاقّ ابتغاء المعنى الحقيقي، الذي لا مكافئ له إلا في الصراع من أجل معرفة الذات التي تكوّن تراجيديا أوديب، كما يذكّر به فرويد نفسه[42].

وسيُقال إن مبدأ الواقع يجد مرتكزاً أكثر ثباتاً في سيكولوجيا الأنا الراهنة. ولكن لا ينبغي أبداً أن نتوقّف عن التفكير في متضمَّنات صيغة فرويد: «الأنا راسب

(42)- «عمل المسرحية ليس سوى كشف تدريجي، موجّل بدقة -شبيه بعمل التحليل النفسي- بسبب أن أوديب هو نفسه قاتل لايوس، ولكنه ابن الضحية وابن جوكاست». .G.W، III/II، ص.268. .S.E، IV، ص.262؛ الترجمة الفرنسية، ص.238 (144).

توظيفات الموضوعات المهجورة». وهذه الإحالة إلى الموضوع المهجور، أي إلى عمل الحداد، يُدخل الغياب في تكوين الأنا نفسه. والواقع، الواقع القاسي، إنما يكون متضايف هذا الغياب المستدخَل. ولا يمكن أن يكون التماسك، والاستقلال الذاتي البنيوي للأنا، منفصلين عن هذا العمل للحداد، تحت طائلة أن يخرج من الحقل نفسه حيث التحليل النفسي ينشر عمله الخاص، عمل الكلام.

وأخيراً، يبدو أوّلياً أن نذكّر أن «وجهة النظر النفسية الاجتماعية»، التي ميّزها بعضهم من «وجهة نظر التكيّف»، ليست وجهة نظر تختلف عن وجهة النظر الموقعية والاقتصادية. لماذا؟ لأن في العلاقة المثنوية للكلام يُقدِم كل شيء على أن يقول نفسه. وحقل التحليل حقل بين ذاتي انطلاقاً من الوضع التحليلي نفسه، والدرامات الماضية التي تعبّر عن نفسها في الوضع التحليلي هي أيضاً من طبيعة بين ذاتية، وهذا هو السبب تماماً في أن الدراما التي ينبغي حلّ عقدتها يمكنها أن تنتقل إلى الوضع المثنوي للتحليل بالطريقة غير المباشرة للتحويل. ويكمن إمكان التحويل في البنية بين الذاتية للرغبة والرغبات المقروءة رموزها في هذا الوضع. ولاشك في أنه ينبغي إرجاع هذه الإحالة إلى الآخر حتى في ما يكوّن الفارق بين الرغبة والحاجة، أي في الأمنية، أي حتى في ما يكوّن الفارق بين النفسي والبيولوجي، أي في ممثّل الدافع. ولأن الأمنية طلب يتوجّه إلى الآخر، كلام موجّه، مخاطبة، إنما يمكنها أن تدخل في حقل «نفسي اجتماعي» حيث سيكون ثمة ضروب من الرفض، والمنع، والتابو، أي طلبات محبطة. ويكمن الانتقال إلى الرمزي في هذا الملتقى، حيث الرغبة طلب والطلب مجهول. ويُعاش الأوديب كله ويتحرّك في مثلث الطلب، والرفض، والرغبة الجريحة؛ إنها لغة غير مصاغة، لغة تُمثَّل، ولكنها دراما ذات مدلول، حيث تتحدّد دالات الوجود الرئيسة، التي يضفي عليها التحليل صفة الأسطورة، ربما، حين يسمّيها قضيباً، أباً، أماً، موتاً؛ ولكن الأساطير المضفية للبنية، التي يكون تمفصلها مهمة من مهمات التحليل النفسي، هي التي على وجه الضبط تكون بعيدة عن كل إشكالية «التكيّف». والمطروح على بساط البحث، بواسطة هذا الأسطوريّ المدروس نفسه إنما هو بلوغ القول الحقيقي، الذي يختلف تماماً عن «التكيّف» الذي نسارع به جداً إلى تدمير كارثة التحليل النفسي ونجعله مقبولاً من الناحية الاجتماعية. فمن يعلم إلى أين يمكن أن يقود قول واحد حقيقي، في نظر النظام القائم، أي قول عن الفوضى القائمة تُضفى عليه الصفة المثالية؟ إن مسألة التكيّف إنما هي ما يطرحه المجتمع القائم على قاعدة مُثُله المشيّأة، على أساس علاقة كاذبة بين إعلان معتقداته، الذي تُضفى عليه المثالية، وبين الواقع الفعلي لعلاقاته العملية؛ والتحليل النفسي مصمّم على أن يضع هذه المسألة بين قوسين.

وبهذا الصدد، تكون مقاومة المحلّلين النفسيين الأرْثوذكسيين للنزعة الثقافية في

التحليل النفسي صحيحة بصورة أساسية. فهجر الإشكالية الدافعية لمصلحة العوامل الراهنة للضبط الاجتماعي، يقولون بقوة، يكافى ترسيخ الرقابة والأنا العليا. ولكن ينبغي أن نستخلص كل نتائج هذه المعارضة. وحيادية التحليل النفسي بين الطلب الاجتماعي والطلب الدافعي معروفة. فما الأسباب، والحال هذه، لعدم انحياز التحليل النفسي إلى المجتمع ولا إلى الطلب الطفالي الذي يعرب عنه المريض، إن لم يكن لأن مشكله ليس مشكل الضبط، بل مشكل القول الحقيقي؟ وكيف لا يحيل استقلال الأنا الذاتي إلى ضروب الشطط نفسها، كالنزعة الثقافية في التحليل النفسي، لو لم يكن هذا الاستقلال الذاتي متجذّراً في إشكالية المعنى المطابق للحقيقة؟

جـ- التحليل النفسي في مواجهة الإبستيمولوجيا:

بوسعنا الآن أن نلحق بنقطة انطلاقنا، التي تشمل هجوم الإبستيمولوجيين، كإرْنسْت ناجِلْ على سبيل المثال، على التحليل النفسي.

ويبدو الآن أن هذا الهجوم سيكون دون ردّ، إذا كنا نسلّم أن التحليل النفسي علم ملاحظة وإذا كنا نجهل السمة الخاصة للعلاقة التحليلية.

فلْنستأنف في اتجاه عكسي نقطتي ناجل: مسألة بداهة المنطوقات، من وجهة النظر المنطقية للبرهان، وطبيعة القضايا النظرية من حيث إمكان التحقّق منها.

فإذا سلّمنا أن الوضع التحليلي، من حيث هو كذلك، منيع على ضرب من وصف ما يمكن أن يُلاحظ، فإنه ينبغي أن نستأنف مسألة الصحة لتقريرات التحليل النفسي في سياق غير سياق علم حوادث من النموذج ذي النزعة الطبيعية. فللتجربة التحليلية تشابه مع الفهم التاريخي أكثر من تشابهها مع شرح طبيعي. ويمكننا تماماً أن نتّخذ حجر محكّ ذلك المقتضى الذي تقدّمه الإبستيمولوجيا، مقتضى مفاده أن نجعل عدداً معيّناً من الباحثين المستقلّين يبحثون في مادة موحّدة من الحوادث العيادية. ويفترض هذا الطلب أن «حالة» تختلف عن تاريخ، بل هي تعاقب من الأحداث التي يمكن أن يلاحظها ملاحظون متعدّدون؛ ومن المؤكد أن أي فن للتفسير لن يكون ممكناً إذا لم تكن توجد، من حالة إلى أخرى، تشابهات وإذا لم يكن ممكناً تمييز نماذج في هذه التشابهات. وتكمن المسألة في أن نعرف إن كانت هذه النماذج ليست أقرب، من وجهة النظر الإبستيمولوجية، إلى نماذج ماكس ويبر التي تتيح أن تمنح الفهم التاريخي سمة المعقولية التي لولاها لن يكون التاريخ علماً. فالنماذج أدوات فكرية لفهم منسّق مع التفرّد. ووظيفتها لا ترتدّ إلى وظيفة القوانين في علم من علوم الملاحظة، مع أنها شبيهة بها في نظامها الخاص. ولأن النموذجي يحقّق

الفهم في التاريخ، كما الانتظام يحقّق الفهم في العلوم الطبيعية، إنما يمكننا أن نسمّي التاريخ علماً. ولكن إشكالية علم تاريخي لا تطابق إشكالية علم طبيعي. فصحة التفسيرات في التحليل النفسي تستدعي النوع نفسه من الأسئلة التي تستدعيها الصحة لتفسير تاريخي أو ديني. وينبغي أن تُطرح على فرويد الأسئلة نفسها التي تُطرح على دلْته، وماكس ويبر، وعلى بولتمان، وليست الأسئلة التي تُطرح على عالم فيزياء أو بيولوجيا.

ومن المشروع تماماً منذئذ أن نطلب إلى المحلّل أن يقارب نسب التحسّن لمرضاه بالنسب الحاصلة بطريقة مختلفة وحتى بنسب التحسّن العفوي. ولكن ينبغي أن نفهم جيداً أننا نطلب، في الوقت نفسه، نقل «نموذج» تاريخي إلى «نوع» طبيعي؛ ونحن، إذ نفعل ذلك، ننسى أن النموذج يتكوّن على تربة ضرب من «تاريخ حالة» وبواسطة تفسير يتأسّس كل مرة في وضع تحليلي أصيل. ونقول مرة أخرى إن التحليل النفسي؛ شأنه شأن التفسير الديني، لا يمكنه أن يتجنّب مسألة صحة تفسيراته، ولا مسألة تنبؤ معيّن (مثال ذلك، ما احتمال أن يكون مريض مقبولاً في علاج، ثم ما احتمال أن تكون معالجته ممكنة بالفعل؟)، وينبغي جيداً أن تدخل المقارنة في حقل اعتبار المحلّل النفسي، والتحليل النفسي بوصفه مشكل علم تاريخي، لا مشكل علم طبيعي، إنما يصادفه على وجه الدقة ويطرحه.

وتتيح لنا هذه الملاحظات التي تنصبّ على صحة التفسير أن نستأنف بعبارات جديدة تلك المسألة الأوّلية للنظرية في التحليل النفسي. ويضلّ المرء ضلالاً تاماً إذا طرح هذه المسألة في إطار ضربٍ من علم الحوادث أو الملاحظة. وصحيح جداً أن أي نظرية ينبغي لها على وجه العموم أن تستجيب لقواعد إمكان الاستنتاج، المستقلّة عن أسلوب التحقّق، ولقواعد التحوّل التي تتيح للنظرية أن تدخل في حقل من حقول التحقّق. ولكن قبول تحقّق اختباري وجعل تفسير تاريخي ممكناً أمران مختلفان كل الاختلاف. وانطلاقاً من شروط إمكان التجربة التحليلية، وبوصف هذه التجربة تجري في حقل الكلام، إنما ينبغي أن يُحكم على مفاهيم التحليل. فليس ينبغي إذن أن نقارن النظرية التحليلية بنظرية المورّثات أو الغازات بل بنظرية الدافعية التاريخية. وما يمنحها خصوصيتها بين نماذج أخرى من الدافعية التاريخية، إنما هو أنها تحدّد تقصّيها في علم دلالة الرغبة. وبهذا المعنى. تعيّن النظرية، أي تفتح وتحصر معاً، وجهة نظر التحليل النفسي في الإنسان، وأقصد بذلك أن لنظرية التحليل النفسي وظيفة مفادها أن تضع عمل التفسير في منطقة الرغبة. وبهذا المعنى، تؤسّس كل المفاهيم المعيّنة التي تظهر في هذا الحقل وتضع لها حدوداً في الوقت نفسه. وبوسعنا إذن أن نتكلّم، إذا شئنا، على «استنتاج»، ولكن بمعنى استنتاج «متعال» لا

بمعنى استنتاج «صوري»؛ فالاستنتاج هنا ذو علاقة بما يسميه كانْت مسألة الحق؛ ومفاهيم النظرية التحليلية أفكار ينبغي إعدادها حتى يكون ممكناً تنظيم التجربة التحليلية ومنهجتها؛ وسأسمّي هذه المفاهيم شروط إمكان ضربٍ من علم دلالة الرغبة. وبهذه الصفة إنما يمكنها وينبغي لها أن تُنتقد، وتُحسّن، بل تُرفض، ولكن ليس بوصفها مفاهيم نظرية لعلم ملاحظة.

3- المقاربة الفينومينولوجية لحقل التحليل النفسي

تدفعنا المناقشة السابقة إلى أن نبحث في جهة الفينومينولوجيا الهوسّرلية عن الحامل الإبستيمولوجي الذي لم يستطع ضرب من منطق الملاحظة أن يمنحنا إياه. ولا يُعنى هذا النقد الجديد بنتائج التجربة التحليلية، بل بشروط الإمكان لـ«حقل التحليل النفسي» وتكوينه. وما نبحث عن استنتاجه، بالمعنى الذي قلناه للتوّ، إنما هو المفاهيم التي لولاها لما كانت التجربة التحليلية معقولة. فليس المقصود إذن إعادة صياغة المفاهيم النظرية، أي تدوينها في نظام آخر من الإحالة، بل مقابلة المفاهيم الأساسية للتجربة التحليلية بواسطة تجربة أخرى فلسفية دون تردّد وتأملية. وسنمضي إلى ملاقاة المفاهيم الفرويدية مع منابع الفينومينولوجيا الهوسرلية. فأي فلسفة تأملية، في الواقع، لم تقارب اللاشعور الفرويدي بالقدر الذي تقاربه فينومينولوجيا هوسرل وبعض تلاميذه، ولاسّيما مرْلوبونتْي ووِيلْهنْس. وهذه المحاولة ينبغي لها، لنقل ذلك منذ الآن، أن تخفق؛ ولكن هذا الإخفاق ليس له معنى الإخفاق السابق. فليست المسألة خطأً، أو جهل، بل مسألة مقاربة حقيقية تشبع اللاشعور الفرويدي درساً ولا تبلغه في نهاية المطاف، إذ لا تمنحه غير فهم يظلّ في حدودها. ونحن إنما سندرك، بطريقة المقاربة والفارق، نوعية المفاهيم الفرويدية، حين نختار الوعي بالبعد الذي يفصل اللاشعور في رأي الفينومينولوجيا واللاشعور الفرويدي. وإذا كان التفكر عاجزاً عن أن يستمدّ من ذاته فهم أركيولوجيته، فإنه يلزمه قول آخر ليعبّر عن هذه الأركيولوجيا.

1- ما يوجّه الفينومينولوجيا دفعة واحدة نحو التحليل النفسي، قبل إعداد أي مبحث معين، إنما هو الفعل الفلسفي الذي يدشّنه والذي يضعه هوسرل تحت عنوان «الردّ». وتبدأ الفينومينولوجيا بانزياح طرائقي يجعل من هذا الانزياح، من هذا البعد للمعنى عن المركز بالنسبة للوعي شيئاً مفهوماً .

وللردّ في الواقع شيء ذو علاقة بزوال حيازة الوعي المباشر، من حيث كونه أصل المعنى ومحلّه. فالوضع بين أقواس، التعليق الذي يدور الحديث حوله في الفينومينولوجيا، غير ذي علاقة فقط بـ«الطبيعيّ تماماً» بالـ«هذا الغنيّ عن البيان»

من مظهر الأشياء، التي تكفّ فجأة عن الظهور كتلة من الحضور، عن أن تكون هناك، عن أن تكون بمتناول اليد، مع معنى موقوف، في ذاته، علينا فقط أن نجده. وبقدر ما يعتقد الوعي أنه يعرف الموجود- هناك، موجود العالم، بقدر ما يعتقد أيضاً أنه يعرف نفسه. أضف إلى ذلك أنه إلى هذه المعرفة المزعومة للوعي المباشر تنتمي أيضاً المعرفة الزائفة للاشعور، هذه المعرفة الي ينشدها فرويد في بداية المحاولة في اللاشعور والتي نربطها عن طيب خاطر بتجربة النوم أو الغشْية، باختفاء الذكرى وظهورها مجدّداً، أو على العكس، بالعنف المفاجئ للأهواء. وهذا الوعي المباشر مودع مع الاتجاه الطبيعي. فبجعل هذه المعرفة التي يحصل عليها الوعي المباشر غير جديرة بالقيمة التي تعزى إليها إنما تبدأ الفينومينولوجيا إذن؛ وتشهد المعرفة الشاقّة للذات، التي يبيّنها الوعي، أن الحقيقة الأولى هي أيضاً آخر ما يُعرف. وإذا كان الكوجيتو هو نقطة الانطلاق، فإننا لم ننته من بلوغ نقطة الانطلاق قط؛ إننا لا ننطلق منها، بل نأتي إليها؛ فكل الفينومينولوجيا سير نحو نقطة الانطلاق.وإذ تفصل البداية الحقيقية على هذا النحو من البداية الواقعية أو الاتجاه الطبيعي، فإنها، أي الفينومينولوجيا، تجعل جهل الذات الملازم للوعي المباشر واضحاً.

وهذا الجهل يؤكّده تصريح هوسرل في التأملات الديكارتية، في الفقرة9: «المطابقة والضروريّ لا يمضيان مترافقين حتماً في قضية بداهة». ومن المؤكد أن نواة من التجربة الأصلية تفترضها الفينومينولوجيا مسبقاً، وهذا هو ما يجعل منها فرع معرفة تأملي؛ ودون افتراض مسبق لهذه النواة- «الحضور الحيّ للذات أمام الذات»- لا تكون فينومينولوجيا؛ ولهذا السبب أيضاً، ليست الفينومينولوجيا هي التحليل النفسي، ولكن ماوراء هذه النواة يمتدّ أفق من «اللاتجربي بحصر المعنى»، أفق «المنشود المشترك بالضرورة». وهذا الضمنيّ هو الذي يتيح أ ن نطبّق على الكوجيتو نفسه نقد البداهة المطبّق سابقاً على الشيء[43]: إنه هو أيضاً بداهة مفترضة،وهو أيضاً يمكنه هو نفسه أن يتوهّم فيما يخص نفسه؛ وليس ثمة أحد يعرف إلى أي حدّ. واليقين المحلول للـ«أنا موجود» يغلّف المسألة غير المحلولة، مسألة الاتّساع الممكن للوهم حول الذات. ففي هذا الصدع، في هذا اللاتطابق بين يقين الـ«أنا موجود» وإمكان الوهم فيما يخصّ الذات، إنما يمكن أن يندرج ضرب معيّن

(43)- (الأمر نفسه ينطبق على اليقين الضروري الذي به تدرك التجربة المتعالية «وجودي» المتعالي: إنه أيضاً يتضمّن العمومية اللامتعيّنة لأفق مفتوح. والموجود- الواقعي حق اليقين لتربة المعرفة، وهو الأول في ذاته، راسخ تماماً إذن على الإطلاق؛ ولكن وجوده لا يتحدّد على وجه الدقة دفعة واحدة وليس هو ذاته، خلال الحضور الحيّ للـ«أنا موجود»، معطى أيضاً، بل مفترض فقط. وهذا الافتراض، المتضمّن مع غيره في البداهة الضرورية، يتطلّب إذن، فيما يخصّ إمكان تحقيقه، نقداً لمداه، نقداً يمكنه أن يضع له حدوداً من حيث الضرورة. فإلى أي حدّ يمكن أن تتوهّم الأنا المتعالية حول ذاتها، وإلى أين تمتدّ المكّونات التي لاشك فيها على الإطلاق على الرغم من هذا الوهم الممكن) تأملات ديكارتية، فقرة9.

من إشكالية اللاشعور. ولكننا نعرف في الوقت نفسه أسلوبه الخاص. إ ن اللاوعي الأول الذي تبيّنه الفينومينولوجيا هو لاوعي الضمني، لاوعي «المنشود المشترك»: نمط هذا الضمني- أو بالحري نمط «المتضمَّن مع غيره»- إنما ينبغي البحث عنه في فينومينولوجيا الإدراك.

2- وثمة خطوة ثانية باتجاه اللاشعور الفرويدي تمثّلها فكرة القصدية، فكرتها نفسها، فكرة مألوفة ويتعذّر النفوذ إليها بالتناوب. والقصدية ذات علاقة بتأملنا المنصّب على اللاشعور من حيث أن الوعي ينشده الآخر أول الأمر، وليس حضوراً أمام الذات، ولا حيازة الذات. وبوصفه منذوراً للآخر، فإنه لايعلم عن نفسه أول الأمر أنه مستهدف. واللاوعي الذي يرتبط بهذا التشظّي خارج الذات هو لاوعي ماليس موضع تفكّر؛ ومنذ كتاب الأفكار I لهوسّرل، يبدو الكوجيتو «حياة»[44]؛ إنه ممارَس قبل أن يكون منطوقاً، وليس موضع التفكّر قبل أن يكون موضع تفكر. ونقول على نحو أقوى إن القصدية في عملها، خلال عصر كتاب الأزمة، تتجاوز قصدية الموضوع، تلك التي تعرف موضوعها وتعرف نفسها في موضوعها؛ والأولى لايمكن أبداً أن تعادلها الثانية، فثمة دائماً معنى فاعل يتقدّم حركة التفكّر، دون أن يكون بوسع هذه الحركة أن تلحق به. وتعذّر التفكر الكلي، وبالتالي تعذّر المعرفة المطلقة الهيغيلية، وبالتالي محدودية التفكّر، كما استنتجها فينك ودو وُلْهانز[45]، مدوّنة في هذه الأوّلية لما هو ليس موضع تفكّر على ما هو موضع تفكر، للممارَس على المنطوق، للفعلي على ما هو خاص بموضوع بحث. ويعبّر هذا الجهل الخاص بما هو ليس موضع تفكر عن درجة جديدة من اللاشعور الفرويدي، ويعني أن المتضمَّن المشترك، «المنشود المشترك»، لا يمكنه كلياً أن يبلغ شفافية الوعي بسبب بنية فعل الوعي، أي كون الذات تجهل القصدية العاملة جهلاً يتعذر التغلّب عليه.

والنتائج الطبيعية لهذه النظرية (théorème) هي التالية: من الممكن أولاً أن نحدّد الحياة النفسية مباشرة دون اللجوء إلى وعي الذات بذاتها، بفعل المنشود وحده من شيء ما أو من معنى. والحال، وقد قلنا ذلك، أن كل اكتشاف فرويد يحتويه مايلي: «النفسيّ يعرّفه المعنى والمعنى دينامي وتاريخي»[46]. ويبدو هوسرل وفرويد وريثي برنتانو الذي كانا كلاهما تلميذيه.

---

(44)- «مادمت أبلف في الحياة الطبيعية، تتّخذ حياتي باستمرار هذا الشكل الأساسي لكل حياة «راهنة»، سواء أكان بوسعي التعبير عنها أم لا، وسواء أكان بوسعي، أم لا، أن أكون متوجّهاً «من الناحية التفكّرية» نحو «الأنا» و«الفكر». وإذا كان هذا هو وعيي، فإننا نواجه «كوجيتو»، جديداً من طبيعة حيّة، يكون من جهته غير موضع تفكّر وليس له بالنسبة لي، بالتالي، صفة الموضوع. الأفكار I، فقرة 28.

(45)- إ. فنْك، ملحق XXI بالفقرة 46 من الأزمة (كتابات هوسرل VI،ص473-5)، انظر عن الفارق بين «ماهو موضوع» و«الإجرائي» و«الفاعلية الفلسفية المنجزة»، إ. فنْك، «المفاهيم الإجرائية في فينومينولوجيا هوسّرل»، وانظر هوسرل، «دفاتر روايومون»، دار نشر مينوي، 1959، ص.214-241. وانظر أيضاً دو ولهانز، «تأملات في ضرب من إشكالية اللاشعور الهوسرلية: هوسرل وهيغل»، إدمون هوسرل، 1859-1959. فينومينولوجيا، نجْهوف، لاهاي، 1959، ص.221- 238.

(46)- فرْغوت، «أهمية التحليل النفسي الفرويدي الفلسفية»، أرشيف الفلسفة، جينوري- فبرواري (كانون الثاني- شباط)، 1958، ص.38.

ثم من الممكن فصل العلاقة المعيشة فعلاً عن انحراف اتجاهها في التصوّر؛ ففي فلسفة للوعي المباشر إنما يكون الفرد فرداً عارفاً أولاً، أي، في نهاية المطاف، نظراً يحطّ على مشهد؛ والواقع أن المشهد هو ، في الوقت نفسه، سراب الذات في مرآة الأشياء؛ فثمة تضامن بين أولية وعي الذات بذاتها وأولية التصور؛ وبتكوين التصور إنما تُعرف العلاقة بالعالم من تلقاء ذاتها؛ وينبغي للفينومينولوجيا على هذا النحو أن توسّع الثغرة التي فتحها هوسرل نفسه في الموروث الجليل للفرد العارف (مع أن هوسرل حافظ شخصياً على أوّلية الأفعال التي تضفي الموضوعية على إدراك صفات الأشياء في العالم، صفات وجدانية، عملية، قيمية). وإمكان أن يكون الإنسان أول الأمر «هاجساً قرب الأشياء»، «نزوعاً» رغبة وبحثاً عن الإشباع، هذا الإمكان مفتوح من جديد، منذ ألا يكون الوعي هو الذي يعرّف النفسيّ، ولا التصوّر يعرّف العلاقة المعيشة بصورة فعلية.

والنتيجة الأخرى لأوّلية القصدي على التفكّري: ديناميك المعنى الممارَس (المعنى العامل) أصلي أكثر من سكونية المعنى المنطوق أو المتمثَّل. ويفتح هوسرل، هنا أيضاً. دربا لخلفائه من اللغة الفرنسية، إذ يُدخل، في التأمل الديكارتي الرابع، مشكل «النشوء المنفعل» للمعنى؛ ويصل هوسرل إلى هذا المشكل الجديد كل الجدّة بالواسطة غير المباشرة لسؤال أوّلي: كيف تكون المعيشات المتنوّعة «ممكنة مع غيرها» في أنا واحدة؟ إن «القوانين الأسياسية للإمكان مع الغير»[47] هي التي تنظّم كل مشكلات النشوء في دائرة الأنا؛ وشكل الإمكان مع الغير، بالنسبة للأنا، إنما هو الزمن في الواقع؛ إنه ليس زمن العالم إطلاقاً، ولكنه الزمنية التي بها تكون مجموعة من التأملات تتابعاً، سلسلة؛ فالنشوء في الفينومينولوجيا يدلّ إذن على أسلوب لإجراء ارتباط بين مختلف أبعاد السيل الزمني، الماضي، الحاضر، المستقبل: «تتكّون الأنا لذاتها، على نحو من الأنحاء، في وحدة ضرب من التاريخ».

وهنا إنما يتدّخل «النشوء المنفعل» الذي «يشير نحو» اللاشعور الفرويدي بأسلوب جديد. ففي النشوء الفاعل. «تتدّخل الأنا بوصفها تولّد، وتخلق وتكوّن، بواسطة أفعال نوعية لها». وهذا البراكسيس عامل في العقل المنطقي، بمعنى أن الموضوعات المنطقية هي أيضاً «نتاجات» عمليات كالعدّ، والحمْل، والاستنتاج، إلخ، وذلك أمر يتيح أن نعتبر الـ«في ذاته» لهذه الموضوعات أنه مقابل عملية «مألوفة»؛ فالـ«في ذاته» «مكتسب»، مؤكد وموضع الحيازة، ولكنه الذي يمكنه أن «يُنتج مجدّداً» في عملية جديدة. والحال، يلاحظ هوسرل، أن «البناء بالفاعلية يفترض

(47)- فقرة 37.

مسبقاً على الدوام اللافاعلية، بوصفها راقاً أدنى، تتلقّى الموضوع وتجده جاهزاً»[48]. ونقول بعبارة أخرى إن التكوين الجديدلإنتاج فاعل يصطدم بتكوين مسبق في النشوء المنفعل. فما النشوء المنفعل؟ هوسرل لا يتكلّم عليه أبداً إلا على مستوى الإدراك؛ والتأليف المنفعل، إنما هو الشيء نفسه بوصفه «جاهزاً»، راسب تعلّمات إدراكية في الطفولة؛وتكوّن هذه الضروب من التعلّم «الموجود المخصّص» للأنا والشيء نفسه يوجد في حقل إدراكنا بوصفه معروفاً جيداً مسبقاً. ولكن أثر التاريخ لم يُمح نهائياً بحيث يكون بوسع التفكّر أن يوضّح راقات الدلالة وأن «يجد فيها «إحالات» قصدية تقود إلى «تاريخ (سابق)». ويصبح ممكناً، بفضل هذه الإحالات، أن نرجع إلى «التأسيس الأول».

إن مقارنة مع التفسير الفرويدي للأعراض ممكنة على هذه القاعدة: الواقع أنه إنما يوجد دائماً «شكل نهائي» يحيل، بواسطة نشوئه، إلى تأسيسه الخاص: كل معروف يشير إلى «تعلّم أصلي»[49]. فبين الإيضاح الهوسرلي والتفسير الفرويدي قرابة ليست إذن موضع شك بفعل توجّههما الرجعي. أضف إلى ذلك أن هوسرل يكتشف، إذ يطرح «الترابط مبدأ كلياً للنشوء المنفعل»، حالاً من التكوين لا يُردّ إلى الموضوعات المنطقية، تكوين ليس منطقياً فقط، ولكنه يخضع لقوانين أخرى أساسية مع ذلك. وغير مهمّ أن يكون الترابط الشهير مايزال يتحدّد بلغة السيكولوجيا القديمة: يعترف هوسرل نفسه أن هذا المفهوم القديم هو «التشوّه ذو النزعة الطبيعية للمفاهيم القصدية الأصلية المقابلة»[50]. إنه يتوقّع على هذا النحو تعميمها بحيث تتجاوز الدائرة الإدراكية. وهذا الفهم ينصبّ، على وجه الدقّة، على وجودنا، بوصفه وجوداً خاماً وغير عقلاني: «ولكن ينبغي ألا يغيب عن بالنا أن هذا الحادث (الخام) نفسه، مع لا عقلانيته، مفهوم بنيوي داخل منظومة القبلي المشخّص» (نهاية الفقرة 39).

ألا يباشر التحليل النفسي مهمته في مثل هذا الإيضاح لضرب من الجواز المليء بالمعنى؟ ألا يكفي أن نمدّ إلى الرغبة وموضوعاتها هذا الإيضاح لراقات المعنى وهذا البحث عن «تأسيس أصلي»؟ أليس تاريخ الموضوع الليبيدي، عبْر مراحل الليبيدو، ضرباً من مثل هذا الإيضاح، من إحالة إلى إحالة؟ تسلسل الدالاّت، في ما سمّيناه علم الدلالة للرغبة، يحقّق ما تبيّنه هوسرل تحت العنوان المهجور، عنوان الترابط، ولكنه تبيّن تبيّناً كاملاً دلالته القصدية؛ ونقول بإيجاز إن النشوء المنفعل، المعنى الذي

(48)- فقرة 38.
(49)- المصدر المذكور سابقاً.
(50)- فقرة 38.

يتحقّق بدوني، تتكلّم عليه الفينومينولوجيا، ولكن التحليل النفسي يبيّنه [51].

والنتيجة الطبيعية الأخيرة لنظرية القصدية: المفهوم الفينومينولوجي للجسم الخاص أو، في الكتابات الأخيرة لمرْلو بونتي، مفهوم البدن. وحين سئل الفينومينولوجي عن المسألة التي مفادها معرفة كيف يكون ممكناً أن يوجد معنى دون أن يكون شعورياً، أجاب: نمط وجوده هو الجسم، الذي ليس أنا، ولا شيء العالم. ولا يقول الفينومينولوجي إن اللاشعور الفرويدي جسم؛ إنه يقول فقط إنه نمط وجود الجسم، من حيث كونه ليس امتثالاً في الأنا، ولا شيئاً خارج الأنا، نموذج أطولوجي [*] لكل لاشعور يمكن إدراكه. فليس التعيين الحيوي للجسم هو النموذجي، بل إبهام نمط وجوده. إن ثمة معنى موجود، إنه معنى يستقرّ في الجسم، إنه سلوك دالّ.

وإذا كان الأمر على هذا النحو، فإن من الممكن أن نستأنف تدريجياً، بعبارات السلوك الدالّ، ما قلناه عن نشوء المعنى، عن سمته النفسية، وأخيراً عن مفهوم القصدية، نفسه. فكل معنى يبذل الإنسان جهداً في اكتشافه يستقرّ في الجسم؛ وكل براكسيس منذورة للمعنى دلالة، قصد مجبول بالبدن، إذا كان صحيحاً أن الجسم هو «ما يجعلنا نكون كما لو أننا خارج أنفسنا» [52].

وتتّجه الفينومينولوجيا، بهذه الأطروحة، نحو اللاشعور الفرويدي؛ أضف إلى ذلك أن من الممكن، انطلاقاً من هذا التفسير للجسم بوصفه معنى متجسّداً، أن نشرح معنى الجنسية الإنساني- الجنسية في الفعل على الأقلّ؛ إنها تكمن في أن تجعلنا نوجد بوصفنا جسماً، دون بعد منا عن أنفسنا، في تجربة تستنفد موضوعها تماماً على عكس الاستنفاد في الإدراك والتواصل بالكلام [53]. إنها تجربة تستنفد موضوعها من حيث أن الجسم، الذي يصبح ظاهراً بصورة كلية، يلغي كل إحالة إلى عمل في العالم. ولا تتّجه الفينومينولوجيا هنا باتجاه التحليل النفسي فقط، بل تقدّم له تخطيطية مرْضية لشرح العلاقة بين الجنسية، بوصفها حالاً خاصاً، وبين الوجود الإنساني، المنظور إليه أنه كلية لا تقبل القسمة. وهذه العلاقة ليست علاقة الجزء بالكل: ليست الجنسية وظيفة معزولة في عداد وظائف أخرى؛ إنها تؤثّر في كل سلوك. وليست أيضاً علاقة سبب بنتيجته، ذلك أن أي معنى يمكنه أن يكون سبب

(51)- فرْغوت، مصدر مذكر سابقاً. ص47.

(*)- أطولوجي (ontique)، الأطولوجيا هي كل معرفة ذات علاقة بموضوعات العالم، وتقابل الأنطولوجيا ذات العلاقة بالوجود «م».

(52)- دو ولْهانس، «تأملات في علاقات الفينومينولوجيا والتحليل النفسي»، الوجود والدلالة، نوويلارتز، 1958، ص.111-213: «الجسم هو من هذه الجهة منا، هذا البعد المتّجه بصورة أصلية نحو الخارج، الذي يجعلنا خارج أنفسنا»، ص.200. «هذا القرب الجذري بين الأشياء وبيننا ينمو ويتكوّن في حجر وسط، عنصر وسيط ليس أنا، ولا شيء (أو هوكلاهما): الجسم. وسواء أكان هذا القرب يصوغ الجسم صراحة أم لا، فإن هذه الأطروحة موجودة في أساس كل تحليل نفسي وينبغي تماماً للفينومينولوجيا أن تواجهها»، مصدر مذكور سابقاً، ص.192.

(53)- سنقرأ النصّ الرائع لولْهانس في الجنسية، الوجود والدلالة، ص.204-211.

معنى؛ ولا يمكن أن يوجد، بين السلوك الجنسي والسلوك الكلي، سوى وحدة في الأسلوب، أو إذا كان بوسعنا أن نقول، علاقة تناظر؛ فالجنسية طريقة خاصة في الحياة، التزام كلي إزاء الواقع؛ وهذا النمط الخاص إنما هو بالضبط الطريقة التي بها يحاول شريكان أن يوجدا بوصفهما جسماً، ولا شيء إلا بوصفهما جسماً.

3- الردّ انزياح طرائقي يحدّد اتجاه الفينومينولوجيا؛ والقصدية موضوع بحثها. ولهذا الموضوع بدوره تضمّنات كثيرة احتفظنا بما له صلة أوثق بالتحليل النفسي. وثمة قضيّتان تستحقّان أن توضعا على حدة. إنهما أكثركثيراً من مجرّد نتيجتين طبيعيتين للمفهوم الفينومينولوجي، مفهوم المعنى القصدي. فالقضية الأولى ذات علاقة بالجوانب الديالكتيكية من اللغة، والثانية بجوانب بين الذاتية.

وتبدو فينومينولوجيا اللغة للوهلة الأولى أنها ليست سوى امتداد فينومينولوجيا الإدراك. والمهمّ، هنا أيضاً، أن نرجع من المعنى المنطوق إلى المعنى الممارَس. فالإنسان لغة؛ وتتفق الفينومينولوجيا، في هذا الاقتناع، مع هومبولد وكاسّيرر؛ولكن مشكل اللغة الفينومينولوجي يبدأ حقاً عندما يؤخذ القول على المستوى الذي يؤسّس فيه معنى، والذي يتسبّب فيه أن يكون على نحو واضح بمعزل عن كل تبديل واضح في الصوائت، أعني قبل العبارة أو المعنى المنطوق؛ والمشكل الذي يثيره الإدراك، الرجوع من الامتثال إلى العلاقة المعيشة فعلاً، يتجدّد على مستوى اللغة؛ وينبغي أن نكتشف مجدّداً مع هيغل أن اللغة هي الموجود هنا للفكر؛ وهذا «الواقع للغة» ليس، بالنسبة للفينومينولوجيا كما بالنسبة للتحليل النفسي، سوى المعنى الذي ينجزه سلوك.

ولكن امتداد تحليل الإدراك إلى اللغة، بوصف الإدراك معنى فاعلاً، لا يكوّن مجرّد مدّ استقرائي، إنه يُظهر، بصدمة مرتدّة، سمات الإدراك التي لا يمكنها أن توضَّح إلا على مستوى العلامات التي يتكلّمها الإنسان. وهذه السمات هي التي ستلقي ضوءاً مائلاً على اللاشعور الفرويدي. إنني جمعت هذه السمات تحت عنوان ديالكتيك الحضور والغياب.

ولهذا الديالكتيك ثلاثة جوانب. الدخول، أولاً، في اللغة هو، بصورة إجمالية، طريقة بالنسبة للإنسان ليصبح غائباً عن الأشياء، ويدلّ عليها «في الفراغ»، ويجعل الأشياء، على نحو مترابط، حاضرة بفعل فراغ العلامة نفسه.

وهذا الديالكتيك، ديالكتيك الحضور والغياب، الخاص بكل العلامات، يتعيّن تعيّناً مزدوجاً ، وفق اعتبارنا الكلام فعل الفرد المتكلّم، أو اعتبارنا اللسان أداة تواصل منظّم على مستوى ليس مستوى وعي كل فرد من الأفراد المتكلّمين ولا مستوى قصده. فللسان طريقة خاصة في كونه ديالكتيكاً: كل علامة لا تنشد شيئاً من

الواقع إلا بفعل موقعها في مجموع العلامات؛ وأي علامة ليست دالاً بفعل علاقة حدّ بحدّ مع شيء مقابل؛ فكل علامة تتحدّد باختلافها مع العلامات الأخرى كلها؛ ونقول على نحو أكثر دقّة إننا إنما نقول العالم حين نركّب الفروق الفونيمية والفروق المعجمية معاً، وبالتالي حين نجعل الانبناء المزدوج للفونيمات والمونيمات يتدخّل.

ويُظهر استخدام اللغة بدوره، بكلام الأفراد المتكلّمين، إبهام العلامات كلّها؛ فكل علامة في اللغة العادية تخفي كوناً غير محدّد من المعنى؛ ومجرّد لمحة بصر نلقيها على المعجم تكشف عن ضرب من الانزلاق التدريجي، من التعدّي دون حدود على المجال الدلالي للعلامات الأخرى كلها: فالتكلّم إنما هو تأسيس نصّ يعمل بوصفه سياقاً لكل كلمة؛ وكمون الكلمات الأكثر شحناً بالمعنى محدود على هذا النحو ويعيّنه السياق دون أن يكون الباقي من شحنة المعنى ملغى مع ذلك؛ فجزء واحد من المعنى يصبح على هذا النحو حاضراً، بفعل احتجاب الباقي من المعنى الممكن.

وتتجّه الفينومينولوجيا، بفعل هذه النماذج الثلاثة من ديالكتيك الحضور والغياب، نحو التحليل النفسي ونحو لاشعوره.

وتجد أول الأمر حركة الغياب والحضور الخاصة بالعلامات، بوصفها كذلك، إبانة رائعة بالمثال للنشوء الذي يقترحه التحليل النفسي للعلامة المتكلّمة؛ ولدى الفينومينولوجيين مودّة خاصة للصفحة من «ماوراء مبدأ اللذة» حيث يرسم فرويد رسماً أوّلياً نشوء العلامة انطلاقاً من سيادة الحرمان في لعبة «Fort-da» (حضور الأم وغيابها). وحين نجعل الصائت O في Fort والصائت A في Da يتبادلان مكانيهما في الكلمتين، فإن الطفل يلفظ الغياب والحضور في تباين دالّ؛ ولم يعد في الوقت نفسه يعاني الغياب بوصفه ذعراً ينوب بصورة كثيفة مناب حضور قويّ ويحقّق الإشباع؛ فالحرمان- وبالتالي الحضور أيضاً- الذي يصبح على هذا النحو تحت السيطرة باللغة، يكون ذا دلالة ويتحوّل إلى قصدية؛ ويصبح الحرمان من الأم نشدان الأم[54].

ومثال لعبة الغياب الحضور (Fort-da) ليس وحيداً في تأليف فرويد: يعلّمنا كتاب الحداد والسوداوية أن ما وراء الموضوعات القديمة المفقودة إنما يمكن أن تقوم علاقة بالموضوع لا تكون مجرّد تكرار للوضع القديم. وهذه الطريقة في معاناة المرء حداده على الموضوع تذكّر بإنشاء العلامة التي تتّصف بأنها تخلّ على نحو كلّي عن الحضور الخام ونشدان الحضور في الغياب.

وهذا اللجوء إلى اللغة يعزّز الموازاة بين الفينومينولوجيا والتحليل النفسي.

---

(54)- دو ولْهانْس، «في اللاشعور والتفكير الفلسفي»، يوميات بونّوفال في اللاشعور، 1960.ص16-21 (نسخة مضروبة على الآلة الكاتبة)- «ملاحظات عن إشكالية هوسّرلية للاشعور: هوسرل وهيغل»، مصدر مذكور سابقاً، ص.232.

فديالكتيك الحضور والغياب الذي تسحدمه اللغة يوجد مجدّداً، بعد انقضاء الأمر، في الأشكال كلها، أشكال الضمني والمنشود المشترك، وفي كل تجربة إنسانية وعلى المستويات جميعها. وتتيح اللغة، إذ تفعل ذلك، تعميم النمط الإدراكي للاشعور. ويصبح إبهام «الشيء» نمط كل إبهام في الذاتية على وجه العموم والقصدية بكل أشكالها.

أضف إلى ذلك أن هذا الديالكتيك للحضور والغياب، يكمل جعل معرفة الوعي المباشر الأولية الكاذبة تتذبذب؛ ومنذئذ تصبح مسألة الوعي غامضة غموض مسألة اللاشعور، حتى نشرح نصّاً شهيراً لأفلاطون في الوجود وعدم الوجود؛ وتصبح الفينومينولوجيا على هذا النحو ضرباً من المعارضة الجذرية بقدر ما يكون التحليل النفسي إزاء وهم المعرفة المباشرة للذات؛ فكل طريقة في الوجود شعورية تكون، بالنسبة للذاتية، طريقة وجود لاشعورية، كما تكون كل طريقة في الظهور مترابطة مع لا ظهور، أي مع الاختفاء؛ فللظهور والاختفاء دلالة معاً، دلالة مشتركة في افتراض الشيء نفسه. وهذه الدلالة المشتركة للضمني بوصفه غياباً هي التي تبيّنها اللغة، أفضل دون شك مما يفعله ضرب من فينومينولوجيا الإدراك الأخرس. وهكذا فإن اللغة تجعل دلالة النمط الإدراكي الكاملة للاشعور بيّنة بالنسبة للفينومينولوجيا.

4- ونظرية (théorème) اللغة المدركة بوصفها ديالكتيك الحضور والغياب تستدعي بدورها تتمّة مفادها أن نظرية بين الذاتية تمنحنا مايلي: لكل علاقاتنا بالعالم تكوين بين ذاتي.

فأن يكون بوسع الآخرين أن يدركوا الشيء المدرَك، ذلك أمر يُدخل الإحالة إلى الغير في تكوين الشيء، تكوينه نفسه، من حيث كونه شيئاً مفترضاً. وهذا الأفق من إمكان الإدراك، هذا القفا غير المرئي للمرئي، هو الذي على وجه الدّقة، يحيل إلى الغير. فثمة، بين موقع الغير بوصفه مدرِكاً وقبول هذا القفا غير المرئي من الأشياء، علاقة متبادلة. ولكل معنى أبعاد بين ذاتية في نهاية المطاف؛ وكل «موضوعية» هي بين ذاتية، من حيث أن الضمنيّ هو ما يمكن أن يوضّحه آخر.

ويبدو أن هذا اللجوء الأول إلى بين الذاتية ليس ذا علاقة بالتحليل النفسي؛ ولكن الارتباط البدئي، الذي تميّزه الفينومينولوجيا بين اللاوعي الخاص بالضمني وبين الذاتية، يحذّرنا تحذيراً كافياً أنه سيكون عبثاً تعريف لاشعور لا يكون متورّطاً بالأصل في علاقات بين ذاتية؛ وهذا التحذير ذو علاقة بنظرية التحليل النفسي، من حيث أن موقعية الجهاز النفسي الأولى، التي تحرّكت عليها إبستيمولوجيتها، تظلّ غير ذات وجود خارج الفكر؛ وبالعكس، تلبّي موقعية الجهاز النفسي الثانية مطلب

الفينومينولوجيا بصورة أساسية، من حيث أن المراجع النفسية والأدوار لم تتأسّس إلا في حقل بين ذاتي. ولكن هذا الدور الأساسي، البدئي إطلاقاً لبين الذاتية، يتخّذ معناه على وجه الخصوص عندما نمدّه على سجلّات أخرى غير الامتثال، وفق اقتراحات نظريتنا théorème الثانية. وإذا كان المعنى الذي تتكلّم عليه الفينومينولوجيا ممارَساً أكثر مما هو منطوق، معاشاً أكثر مما هو متمثّل؛ ففي علم دلالة الرغبة إنما يكون هذا التركيب أكثر ظهوراً؛ ويبدو، والحال هذه، أن الرغبة، بوصفها نمط وجود قرب موجودات أخرى، ليست رغبة إنسانية إلا إذا كان المنشود ليس رغبة الآخر فقط، بل رغبة الرغبة الأخرى، أي طلب. وهنا ترتبط كل المباحث التي ألقينا نظرة عليها: المعنى، الجسم، الكلام، بين الذاتية.

وتكوين الرغبة بين الذاتي هو الحقيقة العميقة لنظرية الليبيدو الفرويدية؛ ففرويد لم يصف الدافع أبداً خارج سياق بين ذاتي، حتى في عصر كتابه المخطط الإجمالي والفصل السابع من تفسير الأحلام ؛ ولن يكون ثمة كبت، ولارقابة، ولا إنجاز رغبة على النمط الاستيهامي، إذا لم تكن الرغبة في وضع بين إنساني؛ وأن يكون الآخر والآخرون أول الأمر حاملي التحريم، فتلك أيضاً طريقة في القول إن الرغبة تلتقي رغبة أخرى، ولو في ظلّ شكل الرغبة التي ترفض نفسها؛ ويعبّر كل ديالكتيك الأدوار، وفق موقعية الجهاز النفسي الثانية، عن استدخال علاقة المواجهة، علاقة تكوّن الرغبة الإنسانية؛ وتعني عقدة أوديب بصورة أساسية أن الرغبة الإنسانية تاريخ، وأن هذا التاريخ يمّر بالرفض والإذلال، وأن الرغبة تُربّى على الواقع باللالذة النوعية التي تفرضها عليها رغبة أخرى ترفض نفسها.

ومن هذه النقطة الواضحة من المقارنة، المختزلة إلى حدّين- هوسرّل وفرويد-، إنما ينبغي لها أن تمتدّ إلى علاقة مثلّثية: هيغل، هوسرل، فرويد. ويبدو هيغل أول الأمر، وقد قيل ذلك [55]، أصلح للمقارنة مع فرويد: الانتقال إلى وعي الذات بالازدواج في رغبة الرغبة، وتربية في الصراع من أجل الاعتراف، وتدشين هذا الصراع في وضع غير مساواتي، كل هذه المباحث الهيغلية تبدو أغنى في المماثلات مع مباحث التحليل النفسي مما يمكنها أن تكون النظرية الشاقّة لبين الذاتية الإدراكية لدى هوسّرل. فالتجانس الصوتي بين الصراع الهيغلي، صراع السيد والعبد، وبين أوديب الفرويديين، واضح.

ولكن إذا كانت هذه الملاحظة الموجزة حقيقية وإذا كانت المقارنة مع هيغل تحتفظ بميزة بيداغوجية لا مجال للشك فيها، فإن مواجهة أكثر دقّة وأكثر إحكاماً تبيّن

(55)- هيبوليت، «فينومينولوجيا هيغل والتحليل النفسي»، مجلة التحليل النفسي، رقم3، ص.17 و225. دو ولهانس، «ملاحظات عن إشكالية اللاشعور الهوسرلية: هوسرل وهيغل» ص225.

قرابة أكثر احتجاباً وربما أكثر دلالة. ويلاحظ دو وُلْهانْس أن هوسّرل، في مسألتين أساسيتين، أقرب من هيغل، إن لم يكن إلى مجموع المباحث الفرويدية، فعلى الأقلّ إلى القصد الأخير للتحليل. وليس بوسعنا، بعد هوسرل، أن نزعم ضرباً من إتمام تكوين المعنى في قول مطلق ألغى منه سمة الدعوى الجارية؛ وكما أن المعنى يظلّ غير مكتمل بالنسبة لكل فرد، فإنه يظلّ كذلك بالنسبة للكل؛ ويلاحظ دو ولْهانس، والحال هذه، أن «المعرفة المطلقة هي اللامعنى[56] من وجهة نظر التحليل»، أضف إلى ذلك أن السبق الذي يمتاز به المفكِّر الهيغلي، الترجمان ذو المعرفة الكلية، على سير التاريخ النموذجي للفكر، مستبعد أيضاً من التجربة التحليلية: فالمحلِّل، الأقرب في ذلك إلى صاحب الطريقة التوليدية للتفكّر الفينومينولوجي، لا يسبق إلا بقليل سير الذاتية التي يساعدها التفكّر الفينومينولوجي في مشروعها، مشروع الاعتراف بها، ويعرف الفينومينولوجي والمحلّل، كلاهما، أن الحوار لا نهاية له.

وليس مما يثير الدهشة أن الفينومينولوجيا والتحليل النفسي يلتقيان على هذا المستوى: قلنا في المناقشة مع السيكولوجيا العلمية إن من الوضع التحليلي نفسه، من حيث هو علاقة لغة، إنما ينبغي لكل مناقشة أن تنطلق. ولا يصبح قول اللاشعور دالاً إلا في قول التحليل الذي هو مخاطبة؛ ففي علاج التحليل النفسي بوصفه علاج حديث إنما يصبح ظاهراً كل ما أمكننا أن نقوله عن انتقال الرغبة إلى اللغة بواسطة التخلّي؛ إن تكوين الفرد في الكلام وتكوين الرغبة في بين الذاتية هما ظاهرة واحدة ووحيدة؛ ولا تدخل الرغبة في تاريخ دالّ للإنسانية إلا بوصفه «يكوّنه الكلام الموجّه إلى الآخر»[57]. وبالمقابل، لأن الرغبة رغبة الرغبة، وبالتالي طلب، إذن يكوّنها الكلام الموجّه إلى الآخر، إنما يكون الحوار التحليلي ممكناً؛ ذلك أنه يقتصر على أن ينقل إلى حقل قول منفصل عن الواقع دراما الرغبة، بوصفها كانت من قبلُ دراما محكيّة، طلباً. فليس إذن من المثير للدهشة أننا كنا قد وجدنا في العلاقة التحليلية كل المشكلات الخاصّة بتكوين الرغبة. فالعلاقة متبادلة: البنية بين الذاتية للرغبة، من جهة، تجعل تقصّي الرغبة في علاقة التحويل ممكناً؛ وبالعكس، إن العلاقة التحليلية يمكنها أن تكرّر تاريخ الرغبة لأن ما يأتي إلى الكلام في حقل القول المنفصل عن الواقع إنما هو الرغبة من حيث كانت في الأصل طلباً موجّهاً إلى الآخر.

---

(56)- دو ولهانس، «ملاحظات...» ص226.

(57)- انتقال المناقشة من مشكل اللاشعور إلى مشكل اللغة، ثم إلى مشكل بين الذاتية، محسوس جداً في تتمة مقالات دو ولهانس؛ ودراسته الأخيرة في التحليل النفسي، في الفلسفة والتجارب الطبيعية، نيجْهوف لاهاي 1961، مندرجة عن قصد في الفصل «الغير» (135-167). وسنلاحظ الصفحات عن دور المحلّل النفسي، المدرك بوصفه المواجهة التي تسهم في تأسيس وضع من «فكّ الالتزام»، من العزلة بالنسبة للواقعي، وضع منفصل عن الواقع يمكن أن يحدث فيه التكرار والتذكّر.

ويبدو الفارق بين الفينومينولوجيا والتحليل النفسي، في النقطة التي توصّلنا إليها، متلاشياً؛ ألا ينشدان كلاهما الشيء نفسه، أي تكوين الفرد، من حيث هو موجود رغبة، في قول بين ذاتي أصيل؟

ونحن نفهم، حين نفحص نقطة انطلاقنا في ضوء نقطة وصولنا، فهماً أفضل لماذا كانت الطريقتان متوازيتين: فالردّ الفينومينولوجي والتحليل الفرويدي نظيران لأنهما ينشدان الشيء نفسه. إن الردّ شبيه بتحليل، لأنه لا ينشد أن يُحلّ فرداً آخر محل فرد الاتجاه الطبيعي؛ وأي هروب نحو مكان آخر لايحتّه؛ والتفكّر هو معنى مالا يكون موضع تفكّر، من حيث هو معنى معترف به، منطوق؛ ونقول بالحري: الفرد الذي يمارس الردّ ليس فرداً مختلفاً عن الفرد الطبيعي، بل هو نفسه؛ ويصبح، بوصفه مجهولاً، معروفاً مجدّداً. وفي ذلك يكون الردّ نظير التحليل عندما يعلن: «ما كان، (هو)، ينبغي أن يصبح أنا شخصية». ولكن هذا التناظر الأوّلي بين الطريقتين غير مفهوم إلا في الأخير: تحاول الفينومينولوجيا تقريب التاريخ الواقعي من الرغبة تقريباً جانبياً على نحو من الأنحاء، انطلاقاً من النمط الإدراكي للاشعور، الذي تعمّمه تدريجياً على كل معنى معيش، متجسّد، ممارَس في الوقت نفسه في عنصر اللغة؛ ويغوص التحليل النفسي مباشرة في هذا التاريخ للرغبة، بفضل تعبيره الجزئي في الحقل المنفصل عن الواقع، حقل التحويل. ولكن لكليهما منشود واحد: «العودة إلى القول الحقيقي» (58).

4- التحليل النفسي ليس الفينومينولوجيا

ومع ذلك...

ليست الفينومينولوجيا هي التحليل النفسي مع ذلك. ومهما يكن الفارق زهيداً فإنه ليس عدماً. ولا تلحق الفينومينولوجيا بالتحليل النفسي بل تقدّم عنه، بفعل الفارق المتلاشي، ضرباً من الفهم وفق حدودها.

فلنستأنف كلاً من نقاط تقريبنا الفينومينولوجي من اللاشعور الفرويدي

1- الفينومينولوجيا فرع معرفة تفكّري؛ والانزياح الطرائقي الذي تستخدمه هو انزياح التفكّر، الانزياح نفسه، بالنسبة إلى الوعي المباشر. وليس التحليل النفسي فرع معرفة تفكّري: يختلف الانزياح عن المركز الذي يُجريه اختلافاً أساسياً عن «الردّ» في أنه يتكّون على وجه الدقّة الكبيرة بما يسمّيه فرويد «التقنية التحليلية» وتشمل ما يضعه فرويد تحت عنوانين مختلفين: طريقة التقّصي وتقنية العلاج

---

(58)- دو ولهانس، الفلسفة والتجارب الطبيعية، ص.154.

بحصر المعنى[59]. وسأقول بطيب خاطر: اللاشعور الفرويدي إنما هو ما جعلته التقنية التحليلية ممكناً بلوغه؛ والحال أن هذه الطريقة في الحَفْر الأركيولوجي[60] لا يمكن أن تحلّ محلّها أية فينومينولوجيا. ولهذا السبب تكون الريبة التي تعلن عنها هذه الطريقة إزاء أوهام الوعي ذات طبيعة تختلف عن طبيعة تعليق الاتجاه الطبيعي[61]. وإذا كانت الفينومينولوجيا ضرباً من تعديل الشك الديكادتي في الوجود، فإ ن التحليل النفسي ضرب من تعديل النقد السبينوزي لحرية الاختيار؛ ويبدأ التحليل النفسي بنفي الاعتباطي الظاهر للوعي من حيث كونه يجهل الدافعيات العميقة. ولهذا السبب يبدأ التحليل النفسي بتعليق رقابة الوعي، التي يصبح بها الفرد عبداً مساوياً لعبوديته الحقيقية، حتى نتكلّم كسبينوزا، في حين أن الفينومينولوجيا تبدأ بفعل من أفعال «الوضع بين قوسين»، بتعليق هو تحت التصرّف الحر للفرد؛وانطلاقاً من مستوى هذه العبودية نفسه، أي بالاستسلام دون تحفّظ إلى سيل الدافعيات العميقة القاهر، إنما يُكتشف الوضع الحقيقي للوعي؛ وتخيّلُ غياب الدافعية، الذي كان الوعي يعلّق به وهمه، وهم التصرّف بالذات، اعتُرف به أنه تخيّل؛ فامتلاء الدافعية يبين مكان فراغ الوعي واعتباطيّه.

وسنقول ما يكفي فيما بعد بأي طريقة تفتح هذه الدعوى للوهم، كما لدى سبينوزا، إشكالية جديدة للحرية، لا ترتبط بالاعتباطيّ، بل بالتحديد المفهوم. وكان المهمّ أن يكون الفارق في وجهات النظر مؤكّداً أول الأمر في كل قوته، على قاعدة التشابه المكتشف نفسها[62].

2– ليس ثمة شك في أن النمط الإدراكي للاشعور، في الفينومينولوجيا، يتجّه نحو اللاشعور التحليلي، بمقدار ما لا يكون هذا اللاشعور التحليلي مكان تجمّع محتويات، بل بؤرة مقاصد، وتوجّهات نحو، ونقول باختصار، بمقدار ما يكون هذا اللاشعور معنى. وهذه السمة الدالّة تؤكدها فيما بعد فسائل الممثّلات الأولية،

---

(59)– س. فرويد، التحليل النفسي ونظرية الليبيدو، .G.W، XIII، ص.211: «كلمة التحليل النفسي تدلّ على: 1– أسلوب من تقصّي السيرورات النفسية التي، لولاه، تظلّ منيعة؛ 2– طريقة علاج الاضطرابات العصابية قائمة على هذا التقصّي؛ 3– مجموعة من المفاهيم السيكولوجية، المكتسبة بواسطة هذين الدربين، شرعت تنتظم بالتدريج في فرع معرفة علمي».

(60)– فرْغوت، مقال مذكور سابقاً، ص.28–29.

(61)– فرْغوت، مقال مذكور سابقاً: «الحرية متضايف اعتباطيّ الوعي» (29). ويقول فيما بعد: «قانون إشكالية الحرية الخاص يكمن في تجاوز المفهوم الأول، والحرماني، نحو الاعتراف بملاءة مبدعة أيضاً. ولكن هذه الملاءة تفترض أن يكون التصميم والدافعية مندمجين في الحرية» (30).

(62)– في نصّ مهمّ ومنير سنرجع إليه مطوّلاً فيما بعد، «اللاشعور، دراسة تحليلية نفسية»، يوميات بنّوفول، 1960، يجعل لابْلانْش ولوكلير سمات «احتياز الوعي» في التحليل النفسي متعارضة مع كل تفسير فينومينولوجي للوعي: «من النادر بل الاستثنائي أن يحدث، في احتياز الوعي خلال العلاج، اكتشاف اللاشعور بوصفه ظاهرة يمكن أن يتحدّد موقعها في لحظة وفي حقل ضرب من الوعي. –والمسألة على وجه العموم مسألة عمل صبور، ينهج من الخاصّ إلى الخاص، حيث يتلاحق تعديل المنظورات عبر لحظات من الوعي متقطّعة، معزولة، متباعدة بعضها عن بعض جداً في بعض الأحيان، لا تتميّز أي واحدة منها بهذا التكييف المفاجئ لمجموع الدلالات التي يمكن أن يدلّ عليه مصطلح رفع الحجاب» ص10. ويختلف احتياز الوعي عن كل انتعاش أو انبعاث بسمته الموقعية: المسألة مسألة تعديل في المنظومات، ينشد أن يدمج في «بنية منظّمة من إدراك الذات، تنطوي على كثرة من اللحظات وتشملها، قولاً كاملاً متماسكاً لم ينتقل من القوة إلى الفعل في كليته» (مصدر مذكور سابقاً، ص.11). ولهذا السبب سنتكلم فيما بعد على احتياز الوعي بوصفه مواصلة عمل. ولا تشرح الفينومينولوجيا إلا «ظواهر حقل» تعود إلى نمط إدراكي (أهداب الضمنية، أفق مدرَك، قفا غير مرئي من المرئي)، أي ظاهرات على حدود ما قبل الشعور، والوعي، «لم يباشر فرويد وصفهما قط» في الحقيقة (مصدر مذكور سابقاً، ص.12).

وعلاقات معنى بمعنى توجد بين هذه الفسائل وبينها وبين أصلها. وذلك أمر يظلّ صحيحاً؛ولكن المهمّ، للتحليل، إنما هو أن هذا المعنى منفصل عن احتياز الوعي بحاجز. وهذا إنما هو الأساسيّ في فكرة الكبت. وهذا الأساسي إنما هو الذي تمثّله موقعية الجهاز النفسي بواسطة تخطيطيات مساعدة: إننا ننتقل من الفينومينولوجيا إلى التحليل النفسي عندما نفهم أن الحاجز يفصل اللاشعور عن قبل الشعور، وليس قبل الشعور عن الشعور؛ فإحلال صيغة الشعور، قبل الشعور / اللاشعور محل صيغة الشعور / قبل الشعور، اللاشعور، إنما هو الانتقال من وجهة النظر الفينومينولوجية إلى وجهة النظر الموقعية؛ إن لاشعور الفينومينولوجيا إنما هو قبل الشعور في التحليل النفسي، أعني لاشعوراً وصفياً وليس موقعياً أيضاً. فأن يكون اللاشعور منيعاً إلا بتقنية مناسبة، ذلكم هو ما يعنيه الحاجز. وانطلاقاً من هنا، ستكون كل أقدار الدوافع ممثّلة بعلاقات الخارجية؛ والكبت في عداد هذه الأقدار، هو الذي تحرص موقعية الجهاز النفسي، على الوجه الأخصّ. أن تمثّله؛ والحال أن الكبت ضرب واقعّي من الاستبعاد لا يمكن أن تصل إليه أي فينومينولوجيا للضمني، للمنشود المشترك. وليست هذا الأقدار بالتأكيد غريبة عن نظام النفسي، والدافعية، والمعنى؛ ولهذا السبب لم تكن المقاربة الفينومينولوجية عبثاً؛ إنه لنصّ آخر تماماً يفكّ التحليل النفسي رموزه، تحت نصّ الوعي. وتجعل الفينومينولوجيا أمراً مفهوماً جداً أنه نصّ آخر ولكن ليس أن هذا النص هو آخر. وتعبّر واقعية موقعية الجهاز النفسي عن هذه الآخرية للنص، على حدود مقاربة أبانته أنه نص.

وإذا استأنفتُ مجموعة النتائج الطبيعية (اللازمات) للمسألة الثانية، فإن هذا الفهم بالعبور على الحدود يصير أكثر تمفصلاً: الحياة النفسية تتحدّد، وكنا قد قلنا أول الأمر، بالمعنى وليس بالوعي حتماً. وفهم هذه القضية إنما هو الاقتراب من اللاشعور الفرويدي؛ ولكن انفصال هذا المعنى الذي تكلّمنا عليه للتوّ ليس سوى جانب مما سمّاه فرويد «القوانين المنظومية»؛ فللمنظومات شرعية خاصة، وذلك ما يعبّر عنه فرويد بمجموعة خصائص اللاشعور التي شرحناها في حينها: سيرورة أولية، جهل النفي، غياب العلاقة بالزمن، إلخ. والحال أن هذه الشرعية لا يمكن أن يُعاد تكوينها فينومينولوجيا ، وإنما بواسطة المتابعة المتلاحقة التي تتيحها التقنية التحليلية؛ وليس ذلك وعياً آخر يمكننا التفكير فيه؛ إنه معنى لا يمكننا إلا أن «نلاحقه بالممارسة»[63].

(63)- فرغوت، مصدر مذكور سابقاً.

ونقول أيضاً: تُفهِم الفينومينولوجيا أن المعنى المعيش فعلاً، معنى تصرّف، يتجاوز الامتثال الذي يصنعه الوعي له؛ فالفينومينولوجيا تهيّئنا على هذا النحو لنفهم علاقات المعنى بين ممثّلات الدوافع وفسائلها. ولكن الابتعاد والتشوّه اللذين يفصلان هذه الفسائل عن جذورنا والانفصال بين ضربين من الفسائل، الفسائل التمثيلية والفسائل الوجدانية، تتطلّب أداة تقصٍّ لا يمكن أن تنوب الفينومينولوجيا منابها. ومفهوم الممثّل التمثيلي يقترب من كونه معنى، قصداً، منشوداً، وذلك أمر يجعله مفهوماً جيّداً؛ ولكن لابدّ من تقنية أخرى لفهم هذا الابتعاد وهذا الانفصال الموجود في قاعدة التشوّه والإنابة التي تجعل نصّ الوعي مجهولاً.

وسنقول قولاً بالمقدار نفسه عن الفارق بين النشوء المنفعل، بالمعنى الهوسرلي، وديناميك الدوافع الذي يقرأ فرويد رموزه بواسطة التقنية التحليلية. ولم تعد وجهة النظر الموقعية هي المطروحة فقط على بساط البحث، ولكن وجهة النظر الاقتصادية أيضاً: يعبّر مفهوم التوظيف عن نموذج من الالتحام والتماسك بحيث لا يمكن لأي فينومينولوجيا المنشود أن تقدّمه مجدّداً. وتحلّ الاستعارات الطاقية هنا محلّ لغة القصد والمعنى العاجزة. والواقع أن النزاعات لا يمكنها، ولا تكوّنات التسوية، ولا وقائع التشوّه، أن تُذكر في منظومة إحالة لا تتضمّن سوى علاقات معنى بمعنى، وتتضمّن بصورة أقلّ أيضاً، كما لدى بوليتْزَرْ، علاقات منطوق بمعنى؛ ويتطلّب التشوّه، الذي يفصل المنطوق عن المعنى، مفاهيم كمفاهيم «عمل الحلم»، الانزياح، التكثيف، التي برهنّا على طبيعتها المزدوجة التفسيرية والطاقية؛ إن وظيفة الاستعارة الطاقية هي التي تشرح الانفصال بين المعنى والمعنى[64].

وتلبيةً لهذا المقتضى، ابتكر فرويد فكرة ضربٍ من الطاقة الخاصة بكل منظومة، القادرة على توظيف الامتثالات. ولا ننكر أن الصعوبات المرتبطة بهذا المفهوم عديدة وربما لا يكون ممكناً تجاوزها: الأدوار المعزوّة إلى هذه القوة للتماسك ليس سهلاً تنسيقها؛ فهذه الطاقة تحافظ تارة على العناصر المنعزلة في مجموع المنظومة، وتُسهم تارة أخرى في قمع المنظومات العليا بقوة الجذب التي تمارسها منظومة اللاشعور المتكوّنة مسبقاً؛ وتدفع هذه الطاقة طوراً إلى احتياز الوعي على الرغم من تيقّظ الرقابة. أضف إلى ذلك أنه ليس من اليسير تصوّر العلاقات التي تقيمها هذه الطاقة من التوظيف الخاص بكل منظومة مع الليبيدو الذي يكون، بفعل

(64)- غ.بوليتزر، نقد أسس علم النفس، I- علم النفس والتحليل النفسي، ريدر، 1928، لابلانش ولوكلير، مقال مذكور سابقاً: أ) ليس للاشعور شمول الظاهر كما لدلالته: لابدّ له من أن يندرج في ثغرات النصّ الظاهر. «ب) اللاشعور ذو علاقة بالظاهر، ليس كعلاقة المعنى بالمنطوق، ولكن على المستوى نفسه من الواقع. وذلك هو ما يسمح بتصوّر علاقة ديناميكية بين النص الظاهر وما يكون غائباً فيه وينبغي أن يندرج فيه: إنه جزء من القول ينبغي أن يجد مجدّداً مكانه في القول» ص9. ويقولان فيما بعد: «يحتاج فرويد إلى انقسام جذري بين مجالين يقعان على مستوى واحد من الواقع، انقسام يتيح له وحده أن يشرح النزاع النفسي... والظاهرات الثُغرية مطروحة هنا أيضاً في أصل فَرَض اللاشعور؛ ولكن هذا اللاشعور لا يكمن في معنى أكثر شمولاً، قد يتيح أن ترتبط الظاهرات الثُغرية بباقي النص؛ إنه، على العكس، بنية ثانية تجد فيها الظاهرات الثُغرية وحدتها، بمعزل عن باقي النصّ»، نص مذكور سابقاً، ص.14.

أصله العضوي، حيادياً بالقياس على المنظومات ويتّخذ مكاناً في هذه المنظومة أو تلك وفق محل الامتثالات الذي يستقرّ فيه [65]. فما يصعب الاعتقاد به، أكثر من أي شيء آخر، إنما هو فكرة «طاقة تتحوّل إلى دلالة» [66].

وليس ثمة بالتالي، شيء مكتسب في هذا المجال وكل شيء، ربما، ينبغي أن تُعاد صياغته من جديد، مع عون تقدّمه عند الاقتضاء تخطيطيات طاقية مختلفة جداً عن تخطيطات فرويد الطاقية. فالأساسيّ، لنقد فلسفي، ذو علاقة بما أسمّيه محلّ هذا القول الطاقيّ. ويبدو لي أن محل هذا القول يقع عند تحوّل الرغبة واللغة. وهذا المحل هو الذي سنحاول أن نشرحه بفكرة ضرب من أركييولوجيا الفرد؛ وعند التحام «الطبيعي» بـ«الدالّ» تماماً إنما «تمثّل» الحالة الوجدانية والفكرة دفعة الدافع. ولهذا السبب يكون التنسيق بين اللغة الاقتصادية واللغة القصدية هو المسألة الكبرى لهذه الإبستيمولوجيا ولا يمكن أ ن نتجنّبها بالردّ إلى أي منهما.

وهذا التنسيق هو الذي سندرسه دراسة عميقة، إذ نتخذ جوانب اللاشعور الألسنية دليلاً. والواقع أن الفينومينولوجيا والتحليل النفسي ليسا، من جهة أخرى، أقرب إلى أن يختلطا؛ ولن يكون الفارق بين الاثنين في أي مكان أكثر دلالة.

3- اللاشعور متبنْين تَبَنْيُن لغة، يقول لا كان وحواريوه: أليس هذا التصوّر «الألسني» للاشعور، غير متميّز من التفسير الذي قدّمه مرْلو بونْتي ودو ولْهانْس إلى اللغة؟ عندما يتصوران اللغة أنها إحياء المعنى الأكثر بدئية من أي بيان صريح، ألا يقولان الشيء الذي يقوله أنصار التصور الألسني للاشعور؟ والحقيقة أن هذا التصور لا يُفهم إلا بارتباطه ثنائياً مع المفاهيم الاقتصادية الفرويدية؛ إنه لا يحلّ محلّ وجهة النظر الاقتصادية والموقعية لدى فرويد؛ فهو يبيّن بالحريّ، إذا ثنّيناه بالمفاهيم الاقتصادية في كل نقطة، أن اللاشعور، مع أنه يفصله الكبت والآليات الأخرى التي تمنحه شكل منظومة، متضايف اللغة العادية أيضاً. ولكن التفسير الألسني لا يكون بديلاً عن الشرح الاقتصادي؛ إنه ينقذ الشرح الاقتصادي فقط من التشييء، إذ يبيّن أن آليات الاقتصاديّ التي يمكن أن تُبرَّر لا تكون سهلة المنال إلا في علاقتها بعلم التفسير: القول إن الكبت «استعارة» لا يعني الحلول محلّ الفَرَض الاقتصادي، بل مزاوجته مع تفسير ألسني وربطه على هذا النحو بعالم المعنى دون أن نردّه إليه.

ولكن ربما ينبغي، قبل أن نوضّح هذه العلاقات بين الألسني والاقتصادي، أن

(65)- لجأ لابلانْش ولوكلير إلى تفسير غشطالتي لطاقة التوظيف الخاص بكل منظومة؛ وقد يكون المقصود ضرباً من كثافة الحضور للأشكال التامة في كل منظومة، مقال مذكور سابقاً ص17-18 و19-20.

(66)- على هذا النحو يعرّف فرغوت الموضوع الخاص، موضوع التحليل النفسي للأعماق: «المعنى المتكوّن دون حرية، بفعل تلقائية الدوافع... فالديناميك، في رأيه، طاقة تتحوّل إلى دلالة.. وقوة الدوافع المتصارعة نابض تاريخ ذي دلالة»، مقال مذكور سابقاً، ص.53-4.

نتفاهم على كلمة ألسنيّ، التي تردّدنا حتى الآن في استعمالها كلّما وجب أن ندلّ على علاقات المعنى بين أعراض، استيهامات، أحلام، مُثُل، وبين الموضوعات اللاشعورية؛ ولفظة ألسنيّ ربما تطبّق على حقل التحليل شريطة أن يؤخذ بالمعنى الواسع؛ وعندئذ يدلّ على مظهرين متميّزين مع أنهما متضامنان، من الوضع التحليلي: تقنية التحليل تتحرّك أولاً تحركاً كاملاً في عنصر اللغة: «يعمل المحلّل، يكتب بنفينيسْت قائلاً، على مايقوله له الفرد، إنه يتأمله في الأقوال التي يقولها، ويفحصه في سلوكه الكلامي، «حاكي الحكايات»، ويتشكّل ببطء عبر هذه الأقوال، بالنسبة له، قول آخر سيكون عليه مهمة توضيحه، قول العقدة المطمورة في اللاشعور. والمحلّل سيأخذ القول إذن بوصفه لسان حال «لغة» أخرى لها قواعدها، ورموزها، وعلم نحوها الخاص، وتحيل إلى البنيات العميقة من الحياة النفسية»[67]. فثمة إذن، من جهة، أحداث الكلام، عبارة،مخاطبة، ومن جهة ثانية، عبر هذه، إبراز «قول آخر» تكّونه علاقات الإنابة والترميز بين الدافعيات التي تعُزى إلى اللاشعور. والآن، هل قوانين هذا القول الآخر هي قوانين ألسنية بحصر المعنى؟

يصعب جداً أن نجعل هذا القول الآخر يتطابق مع ما نقابل به الكلام منذ سوسّور، إذ نسمّيه اللسان، وفق نطقه الفونيمي، وانبنائه الدلالي وعلم نحوه.

وغير ممكن أول الأمر أن نجعل غياب منطق الحلم، وجهله «النفي»، نظير حالة لسان واقعية. وقام فرويد بهذه المحاولة دون نجاح في محاولته «في المعاني المتقابلة في الكلمات البدائية»[68]. والحال أن من المتعذّر جعل سمة القدم في أسلوب التشويه والتمثيل بالصورة متطابقة مع شكل بدائي من اللسان ومتطابقة على وجه العموم مع واقع زمني ما؛ ويقول بنْفينيسْت ذلك على نحو جيّد جداً: سمة القدم الفرويدية «ليست كذلك إلا بالنسبة لما تشوّهه أو تكبته».

وحتى في الحالة المناسبة لـ«السلب»، التي ناقشناها فيما سبق، لا يطيل التقابل بين الإيجاب والسلب ديالكتيك القبول والرفض، الديالكتيك الليبيدي بحصر المعنى؛ ذلك أن السلب المنطوق لا يمكنه أن يرجع إلا إلى إيجاب منطوق. والرفض المسبق، الذي يكمن فيه الكبت، مختلف: الطريقة الخاصة بالكبت، في حال السلب، تكمن في

---

(67)- بنْفينيسْت، «ملاحظات عن وظيفة اللغة في الاكتشاف الفرويدي»، مجلة التحليل النفسي، رقم1. ص.3-16؛ مصدر منكور سابقاً، ص.6.

(68)- يبدو فرويد أنه دفع البحث إلى درب مسدود إذ حاول أن يجعل سمة الحلم «النكوصية»، ونكرانه التناقض، متطابقين مع حالة لسان بدائية. ويدفع في مقاله، المعاني المتقابلة في الكلمات البدائية (.VIII،G.W، ص.214-21؛ .XI،S.E، ص.155-161؛ الترجمة الفرنسية، في محاولات في التحليل النفسي، ص.59-67، بسلطان كارل أبلْ (1884) ليؤكّد السمة النكوصية والعتيقة للحلم بخاصيةّ من خصائص الألسن البدائية، خاصية التعبير عن الدلالات المتضادّة بالكلمات نفسها. ويلاحظ بنْفينيسْت ملاحظة ذات صلة وثيقة بالموضوع أن ما لا يميّزه لسان بعلامات متميّزة ليست كذلك موضع تفكير بأنه مقابل: «كل لسان نوعيّ ويجعل للعالم شكلاً على طريقته الخاصة» (مصدر منكور سابقاً، ص.10). «إنه لقصد متناقض جداً أن يُعزى في الوقت نفسه، إلى لسان، معرفة مفهومين بوصفهما متضادين، والتعبير عن هذين المفهومين بوصفهما متطابقين». ويستنتج بنْفينيسْت: «كل شيء يبدو أنه يبعدنا عن ترابط معيش بين منطق حلمي ومنطق لسان واقعي» (مصدر منكور سابقاً، ص.11).

قبولٍ بصورةٍ فكرية لمحتوى في الوعي، مع المحافظة عليه في الوقت نفسه خارج الوعي؛ ولكن هذه الآلية تُطلق نفوراً من التوحّد بهذا المحتوى الذي ليس ظاهرة ألسنية.

وليس دون سبب لا يأخذ فرويد اللغة بالحسبان عندما يعالج مبحث اللاشعور ويحتفظ بدورها لما قبل الشعور والشعور. فالدالّ الذي يجده في اللاشعور ويسمّيه «تقديم الدافع» (التمثيلي أو الوجداني) هو من نسق «الصورة»، كما يؤكّد من جهة أخرى نكوص أفكار الحلم إلى المرحلة الاستيهامية. وينبغي هنا تقريب عدة مجموعات من الملاحظات الموجزة التي تظلّ منفصلة لدى فرويد: الشكل الذي به يبلغ الدافع الحياة النفسية يُسّمى «تقديماً»؛ إنه عامل دالّ، ولكنه غير ألسنيّ أيضاً؛ أما الامتثال بحصر المعنى، فإنه ليس، في بنيته النوعية، من نسق اللغة: إنه «امتثال شيء»، لا «امتثال كلمة». ومن جهة أخرى، يستجيب الشكل الذي، في النكوص الحلمي، تنحلّ فيه فكرة الحلم، لآلية يسمّيها فرويد النكوص إلى «التمثيل بالصورة». وأخيراً، عندما يعالج فرويد مبحث «الفسائل» التي ينوب بعضها مناب بعضها الآخر ومناب ممثّلات الدوافع ويشرح الابتعاد والتشوّه، فذلك دائماً ليربطها بنسق الاستيهام، والصورة الذهنية المثالية، وليس بالكلام. ويحدّد فرويد بوضوح، في هذه المناسبات الثلاث، قدرة دالّة لاتندرج في مستوى يبلغ مستوى اللغة. ولا تلتقي السيرورة الأولية وقائع اللغة إلا عندما تعالَج «الكلمات» فيها كما لو أنها «أشياء»: تلك إنما هي حال الفصام وحال الحلم في مظاهره الأكثر فصامية[69].

وإذا أخذنا مفهوم الألسنية بالدقّة، من حيث هي علم ظاهرات اللغة، ظاهرات

---

(69)- نجد في تفسير الأحلام، بمناسبة دراسة فرويد عمل التكثيف وبمناسبة الحلم الخاص بالحقنة التي حُقنت بها إرْما، هذا التقرير الذي يقرّره فرويد: «عمل التكثيف هو الأيسر إدراكاً، عندما يكون موضوعه كلمات وأسماء. فالكلمات، يعاملها الحلم، على وجه العموم، معاملة الأشياء وتقبل التركيبات نفسها التي لامتثالات الأشياء.» .G.W، III/II،ص301-2؛ .S .E، IV، ص295-6؛ الترجمة الفرنسية 266-7(163)؛ وتلي بعض الأمثلة من التلاعب بالكلمات. ومناقشة الفصام (مرض توسْك) هي التي، في الفصل VII من محاولته في اللاشعور، تمنح المناسبة لمعالجة المشكل معالجة أكمل: «الكلمات في الفصام خاضعة للسيرورة التي تَعِدّ الصور الحلمية انطلاقاً من أفكار الحلم الكامنة، سيرورة سمّيْناها السيرورة الأولية. ويطرأ التكثيف على هذه الكلمات وتحوّل من الواحدة إلى الأخرى توظيفاتها بواسطة الانزياح تحويلاً كاملاً؛ والسيرورة يمكنها أن تبلغ النقطة التي تضطلع فيها كلمة وحيدة، إذا كانت مناسبة بسبب ارتباطاتها، بتمثيل سلسلة كاملة من الأفكار». .G.W، XIII، ص.207-8؛ .S.E، XIV، ص.199؛ الترجمة الفرنسية، ص.151-2. ويضيف فرويد في الهامش مايلي: «عمل الحلم، بالمناسبة، يعامل الكلمات كأنها أشياء ويبتكر على هذا النحو تعبيرات «فصامية» أو كلمات جديدة شبيهة كل الشبه بالتعبيرات الفصامية» (مصدر مذكور سابقاً). إنها إذن لسيرورة خاصة جداً تلك التي تؤمّن ما سمّاه فرويد «هيمنة العلاقة اللفظية على علاقة الشيء»، بمعنى أن المشابهة بين الكلمات تنوب فيها مناب التشابه بين الأشياء الذي يتغلّب، على العكس، في أعصبة التحويل. ويقترح فرويد الشرح الاقتصادي التالي لهيمنة العلاقة اللفظية: «بالنظر إلى أن توظيفات الشيء مهجورة، فإن توظيفات الامتثالات اللفظية للأشياء هي التي يُحافظ عليها فقط؛ وذلك يفترض أن ما كنا نسمّيه سابقاً «امتثال الشيء» ينقسم إلى «امتثال الكلمة» و«امتثال الشيء». ويكمن امتثال الشيء في التوظيف، إن لم يكن لصور الشيء التذكّرية المباشرة، فعلى الأقلّ للآثار التذكرية الأكثر بعداً والمشتقّة من صور الشيء.».G.W، XIII ، ص.300؛ .S.E، XIV، ص.201؛ الترجمة الفرنسية، 156. ويستخلص فرويد من ذلك النتيجة الهامة التي مفادها أن «الامتثال اللاشعوري» يكمن في «امتثال الشيء فقط»، في حين أن الامتثال الشعوري يشمل امتثال الشيء والامتثال اللفظي. «منظومة اللاشعور تحتوي توظيفات الشيء للموضوعات، التي هي التوظيفات الحقيقية للموضوعات وتنشأ منظومة قبل الشعور من واقع مفاده أن هذا الامتثال، امتثال الشيء، يوظَّف توظيفاً مغالياً، بفضل ارتباطه مع الامتثالات اللفظية التي تناظره» (مصدر مذكور سابقاً). وهذا الاقتران بين نسقين من الامتثالات يميّز بالتالي منظومة قبل الشعور؛ وذلك إنما هو الآن توجّه نحو الصيرورة- الشعور، ولكن الأمر مقتصر على «الإمكان».

متحقّقة في لسان، وبالتالي في لسان منظّم، فإن رمزية اللاشعور ليست ظاهرة ألسنية بالمعنى الدقيق للكلمة: إنها مشتركة بين عدة ثقافات دون أخذ اللسان بالحسبان، وتنطوي على ظاهرات كالانزياح والتكثيف، تعمل على مستوى الصورة وليس على مستوى النطق الفونيمي أو الانبناء الدلالي؛ وستظهر آليات الحلم بالتناوب، في مصطلحات بينيفست، ألسنية تحتية أو فوقية؛ ونقول نحن إنها تُظهر الالتباس بين الألسنية التحتية والفوقية؛ إنها من نسَق الألسنية التحتية، بوصفها تقع قبل المستوى الذي تقيم فيه التربية نظام اللسان، نظامه المميِّز؛ وهي من النسق فوق الألسني، إذا اعتبرنا أن الحلم يجد قرابته الحقيقية، وفق ملاحظة لفرويد نفسه، في وحدات القول الكبرى، كالمثل السائر، والقول المأثور، والفولكلور، والأساطير؛ ومن وجهة النظر هذه، إنما ينبغي لنا بالحري أن ننشئ المقارنة على مستوى الخطابة بدلاً من الألسنية. والحال أن الخطابة، باستعاراتها، وكناياتها، ومجازاتها المرسلة، وضروب التهوين، وإلماعاتها، وأساليب المغايرة، والإثبات بالنفي، لا تخصّ ظاهرات اللسان بل أساليب الذاتية، التي تظهر في الأقوال[70].

ومن المؤكد أن تسمية هذه الآليات ألسنية تحتية أو فوقية إنما هو أيضاً إرجاعها إلى اللغة؛ وفي ذلك إنما تكمن بالفعل صوابية التفسير الألسني؛ إننا نواجه ظاهرات متبنْينة مثل لغة، ولكن المهمّ أن نمنح لفظة مثْل معنى مناسباً.

والواقع أن في حركة تحت الألسنية وفوق الألسنية والتباسهما، إنما سنكتشف شيئاً مثل هذا الإحياء للمعنى، الذي تألفه الفينومينولوجيا.

ويمكننا، لفهم ذلك، أن ننطلق من أن الرغبة أو الأمنية بالحري، التي يرفع التفسير عنها الحجاب، ليست محض رغبة على الإطلاق، بل نداء وطلب، حتى ولو أن النداء تمثّله حركة[71]؛ وهذا النداء شبيه بلغة بسبب سمة المخاطبة التي يتّصف بها. وما يصنع الفارق بين الأمنية والرغبة إنما هو قابلية الأمنية لأن تُقال؛ وهذه القابلية لهاعلى وجه الدقة ذلك الشمول الذي لـ قابلية التمثيل بالصورة. فعلى مستوى «ممثّلات» الدوافع نفسه إذن إنما ينبغي لنا أن نبحث عن شيء يشبه لغة. وكون الحلم نفسه يعلن نفسه في قصة وتتوزع عناصره حول «كلمات ملتقى طرق» أمر يوكّد أن «التقاط الدافع في شبكات الدالّ» ينتمي إلى نسق اللغة على نحوٍ يختلف

(70)- «إننا إنما سنرى أن حدّ المقارنة مع الخصائص التي أبان فرويد أنها تصف «لغة الحلم» يكمن في الأسلوب بالحري لا في اللسان»، بينيفْست، مصدر مذكور سابقاً، ص.15.

(71)- الرغبة في الشرب، في الجزء من تحليل ما يُسمّى «حلم فيليب»، جزء يقترحه لابلانْش ولوكلير، في مقال عنوانه «اللاشعور، دراسة في التحليل النفسي»، صحيفة بونَيفال، تمثّلهامجموعة من المتكافئات المزيّنة بالصور، لهذا النداء: شرب الماء، الذي ينبجس من النبع، بتجويف اليدين المجتمعتين على شكل كوب، ترتيب راحتي اليدين كمحارة. فالحركة المزدوجة والصيغة «ليلي، إنني ظمآن» كلها «ممثّلات» للدافع: «إنها إنما تشير على هذا النحو في نصّ التفسير إلى نواة الحلم الحيّة»، ص.56.

عن ما يكشف عنه ضرب من ملاحظة اللسان المنظَّم. فالتحليل إنما يبلغ وينفذ إلى شيء شبيه بنصّ. و«اللجوء إلى «التمثيل بالصورة» هو أيضاً وفي الوقت نفسه شيء يشبه لغة؛ وعلى الرغم من ذلك لا يكون على مستوى «امتثال الكلمة»، بل على مستوى «امتثال الشيء».

ولكن ماذا عن اللغة؟

إننا أشرنا آنفاً إلى الموازاة بين مؤلَّفي فرويد: تفسير الأحلام والنكتة؛ والنقطة المحدّدة التي تنشأ منها هذه الموازاة هي النقطة التي تبدو فيها آليات الحلم- التكثيف والانزياح- أشكالاً معيّنة من الخطابة الكلاسيكية؛ ولكننا لسنا بعيدين جداً عن ضرب من المماثلة الإجمالية. فإذا انطلقنا من دور «الكلمات ملتقى الطرق» في النصّ اللاشعوري للحلم، فإن من الممكن أن نتوسع في تفسير التكثيف أنه استعارة وتفسير الانزياح أنه كناية [72].

فلنسلك مع لابلانش ولوكلير درب الاستعارة.

سيكون ثمة بالتأكيد، في لسان دون استعارات، علاقات دالّ بمدلول، يمكننا أن نرمز إليها تماماً بـ د / م؛ ولكن لن يكون ثمة، في اللغة، تعدد معان في الألفاظ ولا لاشعور ينبغي تفكيك رموزه. وهناك، في الاستعارة، دالّ جديد دَ يطرد الدالّ (ويمكننا أن نرمز إلى ذلك بـ دَ / م)؛ ولكن هذا الدالّ د يسقط إلى مرتبة المدلول، بدلاً من أن يُلغى (يمكننا أن نرمز إلى ذلك بـ دَ / د)؛ ولكنه يدوم على وجه الخصوص بوصفه دالاً كامناً. إذن فليس لدينا فقط دَ / م مكان د / م، بل لدينا صيغة أكثر تعقيداً؛ وستكون دَ / م تبسيط هذه الصيغة. ولشرح هذا التبسيط إنما يقترح المؤلفون كتابة الصيغة دَ / د×د / م (صيغة 1) التي تكون دَ / م هي تبسيطها بالفعل. ولكنهم لا يكتبونها على هذا النحو إلا ليكون بمقدورهم تحويلها جبرياً إلى دَ / د / د / م (صيغة 2).

ومهما تكن التحفظات التي يمكن أن يبديها المرء على هذه العمليات محض الجبرية (ماذا يمكن أن يعني الضرب دَ / د×د / م الذي أتاح التحوّل من الصيغة 1 إلى الصيغة 2)، فإن الصيغة النهآئية يمكنها أن تؤخذ على الأقلّ، إن لم يكن بوصفها صيغة حقيقية، بوصفها شكلاً مساعداً للاستدلال. وفائدتها تكمن في أنها تثير تفكّراً في الحاجز الذي يفصل بين العلاقتين، ويستخدمها المؤلفون ليعبّروا عن الواقع

---

(72)- حلول الشاطئ الذي تهيّج رماله القدمين محلّ المكان الذي يصبّ منه النبع في حلم فيليب هو من نسق الاستعارة؛ والحركة التي بها يحيل الحيوان الخرافي أحاديّ القرن إلى كل حكايته الخرافية وإلى دارة كاملة من الدالات، حركة تعمل عمل كناية. وعن الكناية نقول: «عندما نتكلّم على وظيفة الكناية لدى أحادي القرن، فنلك على وجه الضبط من حيث أن هذا الدالّ لا يحيل إلى شيء يطفئ الظمأ المعنيّ، بل من حيث، على العكس، هو نفسه، بوصفه كناية، مَنْ يدلّ، ويخفي ويقنّع الانفتاح الواسع الدواري للوجود، أو، إذا شئنا «خصاءه الأصلي». وهكذا تكون الكناية، بإمكان انزياحها، الذي لا ينفد، مصنوعة بالضبط لتسم وتقنّع الصدع الذي تولد منه الرغبة وتتسارع على نحو أبدي»، مصدر مذكور سابقاً ص29

المزدوج الذي يميّز الكبت: إنه حاجز يفصل بين المنظومات، وهو علاقة تربط علاقات الدالّ بالمدلول. فالاستعمال المزدوج للحاجز يتيح الآن أن نقول إنه ليس فقط رمز ظاهرة ألسنية، إنه علاقة العلاقات، علاقة لا تستخدم سوى الدالاّت والمدلولات؛ إنه ظاهرة دينامية أيضاً: الحاجز يعبّر عن الكبت الذي يمنع العبور.

وتتيح هذه الحيلة على الأقلّ بناء تخطيطية يزدوج فيها الكبت والاستعارة على وجه الضبط. فليست الاستعارة شيئاً يختلف عن الكبت والعكس بالعكس؛ ولكن تعذّر أن تُرد وجهة النظر الاقتصادية إلى وجهة النظر الألسنية إنما تبدو مجدّداً على نحو مدهش في اللحظة نفسها التي ينطبق أحد الاثنين على الآخر[73]. فماذا كسبنا إذن من هذه القراءة؟ كل شيء ولا شيء، كل شيء؛ ذلك أن أي سيرورة اقتصادية لا يكون ممكناً أن نجعلها تقابل مظهراً ألسنياً سيرورةٌ لا وجود لها؛ وعلى هذا النحو يزدوج المظهر الطاقي من جانب إلى جانب بمظهر ألسنيّ يتأمّن الارتباط بواسطته بين اللاشعور والشعور. ولا شيء آخر، ذلك أن الشرح الاقتصادي يؤمّن وحده الفصل بين المنظومات: سحب التوظيف، التوظيف المضادّ، جاذبية بواسطة اللاشعور في الكبت الثانوي أو الكبت بالمعنى الحقيقي للكلمة، توظيف مضادّ في الكبت الأولي. وينبغي في لغة فرويد، حتى يكون بوسع جزء من القول أن ينظّم سلسلة الدالات على هذا النحو، «أن يرى نفسه التقديم النفسي (التمثيلي) للدافع وقد رفض الشعور أن يأخذه على عاتقه»[74]، وليس هذا الرفض، ظاهرة لغة.

وهكذا يبيّن تفسير الكبت، بوصفه استعارة، أن اللاشعور يظلّ مرتبطاً بالشعور ارتباط قول من نوع خاص بقول عادي؛ ولكن الشرح الاقتصادي هو الذي يشرح الفصل بين القولين؛ فللكبت والاستعارة، في التخطيطية ذات الطوابق الأربعة للكبت الثانوي، الشمول نفسه على وجه الدقة؛ ولكن الحاجز يعمل بوصفه علاقة بين عوامل دالّة أو مدلولة تارة، وبوصفه قوة فصل بين منظومات دينامية تارة أخرى.

(73)– ما يصنع التماسك بين المنظومات لا يمكن أن تعبّر عنه إلا لغة الطاقة: في حالة «الكبت البعدي» أو «الكبت بالمعنى الحقيقي للكلمة»، تظهر قوة التماسك هذه بـ«جاذبية» سلسلة متكوّنة مسبقاً، ينبغي أن يُضاف إليها سحب التوظيف عن المنظومة العليا، الذي به ينقطع الاتصال بها، والتوظيف المغالي الذي به يحلّ حدّ آخر محل حدّ مطرود من السلسلة. وحالة «الكبت الأصلي»، الذي يمكنه فقط أن يُبنى مجدّداً، أمر أكثر صعوبة: فالمقصود هذه المرة ولادة الانفصال بين المنظومات قبل كل «جاذبية» بواسطة منظومة متكوّنة؛ وذلك ما يعبّر عنه فرويد قائلاً إن التوظيف المضادّ إنما هو آلية تلك الوحيدة. إن ضرباً من تحديد المكان الألسني لهذا الانشطار الأصلي للمنظومتين ممكن، وهو أسطوري مع ذلك مثل «ولادة» اللاشعور نفسها، أسطوري (ولكن لا أكثر) مثل كل «ولادة». ونصّ فرويد عن الكبت الأصلي يتوافق مع ذلك لأنه يربط «تثبيت» ممثّل الدافع بواسطة تأثير التوظيف المضادّ، وذلك أمر، كما رأينا، مفهوم بوصفه انبعاث الدافع في التعبير النفسي، أي بلوغه نسق الدالّ. وإذ نجعل هذا التفسير يستطيل مع وسائل تخطيطية الاستعارة، فإننا سنتصوّر «وجود بعض الدالاّت المفاتيح الموضوعة في موقع يضفي الاستعارة، دالاّت يؤول إليها، بفعل أهميتها الخاصة، خاصّية تنظيم كل منظومة اللغة الإنسانية. ونرى هنا أننا نلمع بصورة خاصة إلى ما سمّاه جاك لاكان الاستعارة الأبوية» (مصدر مذكور سابقاً، ص.39). وبوسعنا، في مثال حلم فيليب، أ ن نكتشف، عند تحوّل رغبة الشرب والظمأ، بوصفها نداء وطلباً، تكوين سلسلة أولى من الدالاّت: حدث «التثبيت» على ممثّل دافع عندما نطق أحدهم بوضوح: «فيليب عطشان دائماً، وناداه «فيليب، إنني عطشان». وبوسعنا الآن أن نصوغ على هذا النحو أسطورة ولادة اللاشعور: إنه ينجم عن أسر الطاقة الدافعية في شبكات الدالاّت على الرغم من أن الدالّ هنا مخصّص على وجه الدقّة ليحجب الانفتاح الواسع الأساسي للوجود، إذ يؤمّن بلا توقّف كناية الرغبة (مصدر مذكور سابقاً، ص.46).

(74)– الكبت، .G.W، X،ص.250؛ .S.E، XIV، ص.148؛ الترجمة الفرنسية ص71.

وهذا التعذّر، تعذّر الردّ إلى الجانب الطاقي، هو الذي يشرح، في رأيي، تلك السمات الغريبة، وغير الألسنية، بالمعنى الحقيقي للكلمة، لهذا القول. ومن المدهش تماماً أن يُعامل الدالّ البدئي، في تخطيطية الاستعارة، الذي يطرده الدالّ البديل ويوضع في موقع الدال الكامن، معاملة حدّ مزدوج (د / د)؛ والعنصر نفسه د هو في موقع الدالّ والمدلول، وذلك وضع ليس له أي ضامن ألسني. وأراد بعضهم على هذا النحو أن يشرحوا ما كان فرويد قد سمّاه فيما سبق «تمثيل الشيء» أو «اللجوء إلى التمثيل بالصورة» أيضاً. ولكن هل بوسعنا أن نعامل صورة ستكون في موقع الدالّ والمدلول معاً معاملة عنصر ألسني[75]؟ وأي سمة ألسنية تظلّ للصورة إذا كانت تعمل عمل الدالّ والمدلول دون تمييز؟ كيف يمكننا أن نقول عنها إنها تحيل إلى نفسها وتظلّ مفتوحة على كل معنى؟

فبوسعنا إذن، مع التحفّظات التي قلناها للتوّ، أن نحتفظ بالقضية التأكيدية التي مفادها أن اللاشعور متبنْين مثل لغة؛ وينبغي أن نسترعي الانتباه إلى كلمة مثل بمقدار ما نسترعي الانتباه إلى كلمة لغة؛ ونقول بإيجاز إننا لا ينبغي أن نفصلهما عن ملاحظة بينيفست أن الآليات الفرويدية تحت ألسنية وفوق ألسنية معاً. فآليات اللاشعور تحريفات شبه ألسنية من اللغة العادية أكثر مما هي ظاهرات ألسنية خاصة.

وسأبين من جهتي سمات هذا التشويه باللبس بين تحت الألسنية وفوق الألسنية.

فآلية الحلم، من جهة، تتاخم فوق الألسنية عندما تجنّد رموزاً مقولبة موازية للرموز التي تكتشفها الإتنولوجيا في هذه الوحدات الكبيرة للدلالة التي هي القصة، والخرافة، والأسطورة؛ ويقع جزء كبير من «التمثيل بالصورة» الحلمي على هذا المستوى، الذي ليس الآن مستوى الانبناء المزدوج الفونيمي والدلالي للغة.

والانزياح والتكثيف، من جهة ثانية، هما من النسق تحت الألسني، بمعنى أنهما يجريان ضرباً من اللبس في العلاقات أكثر مما يجريان ضرباً

---

(75)- «يمكننا أن نقول، بمعنى من المعاني، إن السلسلة الدالّة معنى محض، ولكننا بوسعنا أن نقول إنها دالّ محض، لا معنى محض أو مفتوحة على كل المعاني» (ص40). أليس يعني ذلك الاعتراف أنها ليست ظاهرة ألسنية بالمعنى الحقيقي للكلمة؟ ويقنّع لا بلانش ولوكلير قليلاً هذه النهاية المحتومة للدليل، إذ يتحركان على صيغتين للسلسلة اللاشعورية التي تكون بالتناوب د / م، صيغة تُلقى تحت حاجز الاستعارة في الصيغة 2، أو تكون مكافئة للدلالة البسيطة د / دَ في نمط من اللغة المختزلة، دون لبْس، وبالتالي دون استعارة ولاشعور: «سلسلة اللاشعور استعادت لحسابها، إذا صحّ القول، سمات السيرورة الأولية كما كنا قد عرضناها أسطورياً في الأصل بوصفها سمات سلسلة دالّة مرتدّة إلى بعد واحد» (ص41). أليس بفضل هذا المماثلة تُعامَل د / دَ معاملة عنصر لغة؟ يعترف المؤلفان مع ذلك بالصعوبة اعترافاً صريحاً: «من المناسب مع ذلك أن نميّز بين شكل العمل الوظائفي للسيرورة الأولية في «تخيّلنا الأصلي» وفي حالة السلسلة اللاشعورية: ففي الحالة الأولى، كان ثمة على الرغم من كل شيء تمييز بين المستوى الدالّ والمستوى المدلول، وانزلاق لا يقاوم من واحد إلى آخر. أما في الحالة الثانية، فإن إمكان «كل المعاني» يحدث انطلاقاً من هوية حقيقية للدالّ والمدلول. ألا يعني ذلك أن إمكان الانزلاق غير موجود هنا أبداً؟ ولكن، على العكس تماماً، ما ينزلق هنا، ما ينزاح، إنما هو، ولنقلْ، الطاقة الدافعية، في الحالة الصرفة، غير المتعيّنة» (المصدر نفسه، ص.41).

من الربط بعلاقة متمايزة. وقد يُقال إن الحلم ينجم عن اتصال مباشر بين فوق الألسنية وتحت الألسنية[76]. وربما يكون هذا الخلط بين فوق ألسني وتحت ألسني صنيعة لغة اللاشعور الفرويدي، اللغة الأكثر إثارة للدهشة.

وخلاصة القول إن للتفسير الألسني مزية مفادها أنه يرفع إلى مرتبة اللغة كل ظاهرات السيرورة الأولية والكبت؛ وكون العلاج التحليلي نفسه لغة أمر يشهد على هذا الإبهام في شبه لغة اللاشعور واللغة العادية. ولكن التشويه الذي يجعل من هذا القول الآخر شبه لغة ليس هو نفسه واقع لغة. فهذا القبل، قبل اللغة، أو هذا البعد، بعد اللغة، هو الذي يستبعد التحليل النفسي من الفينومينولوجيا، وهذا اللبس، لبس اللغة، هو الذي يطرح أيضاً في كل إلحاحه وكل غرابته مسألة ضرب من أركيولوجيا الفرد.

4- ومع مبحث بين الذاتية إنما تكون الفينومينولوجيا والتحليل النفسي أكثر قرباً، دون شك، من أن تختلطا؛ ولكنهما يكونان أيضاً متمايزين على نحو أكثر أساسية. فالفارق الأدقّ هو الفارق الأكثر حسماً كذلك.

وإذا كان بوسعنا أن نرى في العلاقة التحليلية، وكنّا قد قلنا ذلك، مثلاً ذا امتياز على العلاقة بين الذاتية وإذا كانت هذه العلاقة تتّخذ الشكل النوعي للتحويل، فالسبب أن الحوار التحليلي يُبرز في سياق خاص من عدم الالتزام، والعزلة، وفقدان الألفة مع المحيط، ذلك الطلب الذي تكمن فيه الرغبة كموناً بصفة نهائية.

ولن أرجع عن شيء من هذا التحليل الذي أتاح لنا أن نربط، مبدئياً، كل وقائع الوضع التحليلي بالتكوّن بين الذاتي للرغبة. وهنا على وجه الدقة مع ذلك إنما يتميّز التحليل النفسي على نحو أكثر جذرية من كل ماتفهمه الفينومينولوجيا وتنتجه بوسائل التفكّر وحدها. وهذا الفارق ألخصه بكلمة: التحليل النفسي تقنية شائكة يتعلّمها المرء بالتمرين والممارسة الدؤوب. ولن تقف عند حدود دهشتنا بهذه اللُقية الجريئة: معاملة العلاقة بين الذاتية بوصفها تقنية.

(76)- يؤكد الجزء من حلم فيليب تماماً هذا اللبس. فكناية الرغبة، من جهة، كناية يدعمها الدالّ أحادي القرن الخرافي، لا تنتشر على مستوى التمفصلات الأولية للدالّ والمدلول، بل على مستوى الخرافة؛ ولكن الحلم يتحرّك في الوقت نفسه على التجانس الصوتي بين G في نهاية كلمة «plage» (شاطئ) وبين بداية الجملة «j'ai soif» (إنني عطشان)؛ ويعمل التلاعب بالكلمات لمصلحة تفتيت وتشويه لمستوى العناصر الفونيمية؛ والحال أن التجانس الصوتي بين الحرفين G وJ هو الذي يثير الانزياح في الكناية، الذي به تصبح الحاجة إلى الشرب ظمأ لـ.... تحت شعار أحاديّ القرن الخرافي (licorne). ويرمز أحادي القرن الخرافي نفسه معاً إلى قصته الخرافية الخاصة (ويؤمّن، بهذه الصفة، ما سمّيناه كناية الرغبة) وإلى كلمة licorne (أحادي القرن الخرافي) التي تتفكّك على المستوى الفونيمي، إلى li-corne. وينبغي للنصّ اللاشعوري، الذي يندسّ في النص الشعوري، أن يدخل بوصفه سلسلة دالّة بين Li وCorne. فما نسمّيه عندئذ سلسلة لاشعورية يكون غير متجانس جداً لأنها تحتوي دالّات من اللغة العادية (Lili– Plage– Sable– Peau– Pied– Corne: ليلي، شاطئ، رمل، جلد، قدم، قرن)، في حين أن التكثيف يحدث على مستوى الكلمات المفككة li-corne. وهكذا تكون الصورة الذهنية المثالية للحيوان الخرافي أحاديّ القرن، في وقت واحد، الكمون الأسطوري للحيوان الخرافي والتلاعب بكلمة li-corne وذلك هو ما نسمّيه الخلط فوق اللغوي وتحت اللغوي.

بأي معنى من معاني الكلمة؟ يربط نص من نصوص فرويد[77]، ذكرناه من قبل، ربطاً لاينفصم طريقة التقصّي، وتقنية العلاج، وإرصان مجموعة من النظريات. والتقنية مأخوذة هنا بمعنى ضيّق، معنى تقنية علاجية تنشد الشفاء؛ وتتميّز طريقة التقصّي من التقنية بوصفها فن التفسير. والكلمة يمكنها مع ذلك أن تكون مأخوذة، كما تتيح لنا النصوص المجموعة تحت عنوان تقنية التحليل النفسي أن نقول، بمعنى يشمل طريقة التقصّي والتقنية بالمعنى الضيّق، معنى أسلوب علاجي. وهذا الشمول ذو أساس كامن في طبيعة المناورة التحليلية؛ وهذه المناورة هي التي تجعل طريقة التقصّي نفسها القسم «الفكري» من تقنية. وهذا المعنى الواسع لكلمة تقنية يمكنه أن يتمفصل مع ثلاث أفكار: فإذا أخذناها من جهة المحلّل، يكون الأسلوب التحليلي من طرفه إلى طرفه الآخر «عملاً» يقابله لدى المحلَّل عمل آخر، عمل احتياز الوعي الذي به يُسهم في تحليله الخاص؛ ويكشف هذا العمل بدوره عن شكل ثالث من العمل، عمل كان المريض يجهله وهو آلية عصابه، وبين هذه الأفكار الثلاث رابطة وثيقة تصنع قوام مفهوم التقنية في التحليل.

لماذا يكون التحليل النفسي عملاً؟ لأنه، أول الأمر وبصورة أساسية، صراع ضدّ مقاومات المريض[78]. ففن التفسير، من وجهة النظر هذه، خاضع للتقنية التحليلية، منذ أن نعرّف هذه التقنية أنها صراع ضد المقاومات. وإذا كان ثمة، في الواقع، شيء ينبغي تفسيره، فالسبب أن هناك تشويهاً في الأفكار التي أصبحت لاشعورية؛ ولكن

---

(77)- يمكننا أن نقرأ- هامش 59 فيما سبق- نص .XVIII ،G.W، ص.221. والمطروح للبحث في نصوص أخرى هو طريقة التحليل النفسي بمعنى يغطّي طريقة التقصّي وتقنية العلاج: «الطريقة الخاصة في العلاج النفسي، التي يمارسها فرويد وأطلق عليها اسم التحليل النفسي، ناشئة من الأسلوب المسمى أسلوب التفريغ الذي عرضه بالتعاون مع جـ.بروير في الدراسات في الهستيريا المنشورة عام 1895». ويستمرّ النصّ. «التغيّرات التي أدخلها فرويد على أسلوب التفريغ، الذي وضعه بروير، تكمن أول الأمر في تعديلات التقنية» (ص2): نبذ التنويم المغناطيسي، محادثة في حالة اليقظة، هجر الرقابة النفسية الإرادية، الحركة الحرة للترابطات بين الأفكار، و«قاعدة» قول كل شيء، حتى الذي يبدو غير مفيد، في غير محله، سخيفاً، مخجلاً، وشاقاً. وثمة مقال في العصر نفسه، عنوانه في العلاج النفسي، .G.W، V، ص.13-26؛ .VII. S.E، ص.257- 268؛ الترجمة الفرنسية، ص.9-22 (1905)، يتكلم على «أسلوب علاجي»، على «تقنية علاج»، على طريقة علاج»، في السياق نفسه لسياق المقال السابق، أي سياق المواجهة مع بروير؛ ولاتزال «تقنية التحليل النفسي» عام 1914، في التذكّر، والتكرار والعمل المتواصل (.G.W، X،ص126-186؛ .S.E، XII، ص.146-156؛ الترجمة الفرنسية، ص.101)، متعارضة مع التفريغ لدى بروير.- وعن العلاقة التحليلية والتحويل، انظر جاك لاكان في مقال عنوانه «مرحلة المرآة بوصفها مكوِّنة لوظيفة الأنا الشخصية (Je) كما بانت لنا هذه الوظيفة في التجربة التحليلية، مجلة التحليل النفسي الفرنسية، XIII، 4، ص.449-455؛ وانظر فصلاً عنوانه «إدارة العلاج ومبادىء قدرته»، في التحليل النفسي، 1959، V، ص.1-20. وانظر مقال د. لاغاش، «مشكل التحويل»، مجلة التحليل النفسي الفرنسية، XVI، 1، ص.5-115. وانظر مقال ب. غرانبرْجر، «محاولة في الوضع التحليلي وسيرورة الشفاء»، في مجلة التحليل النفسي الفرنسيةXXIII ، 1959.3، ص.367، 379؛ وانظر كتاب إ. أمادو ليفي فالانسي، العلاقات بين الذاتية في التحليل النفسي، المنشورات الجامعية الفرنسية، 1962؛ وانظر كتاب جـ.ب. فالابريغا، العلاقة العلاجية، فلاماريون، 1962؛ وانظر كتاب. س. ناخْت، حضور المحلّل النفسي، المنشورات الجامعية الفرنسية، 1963؛ وانظر مقال س. ستاين، «الوضع التحليلي..» ، مجلة التحليل النفسي الفرنسية، XXVIII، 1964.2، ص.235-249.

(78)- بسبب هذا الصراع مع المقاومات إنما رفض فرويد الطريقة التفريغية لبروير ولجوءه إلى النوم المغناطيسي: «إننا نأخذ على التنويم المغناطيسي أنه يخفي المقاومات ويحرم الطبيب، بذلك، من كل لمحة عن حركة القوى النفسية» (الترجمة الفرنسية، ص.5). ويقول في مقال لعام 1905: «لي مأخذ آخر أيضاً أصوغه ضدّ هذه الطريقة مفاده أنها تحرمنا من حصول على المعرفة لحركة القوى النفسية؛ ولاتتيح لنا، على سبيل المثال، أن نعترف بـ المقاومة، التي تجعل المريض يتطلّق بمرضه ويناضل بفعل ذلك ضد شفائه؛ وظاهرة المقاومة هي التي، وحدها، تتيح لنا أن نفهم سلوك المريض» (الترجمة الفرنسية، ص.14). وإذ يتكلم فرويد عام 1910 على منظورات المستقبل لتقنية العلاج التحليلي (.G.W، VIII، ص.104-115؛.S.E، XI، ص.141-151؛ الترجمة الفرنسية، ص.23-35) فإنه يصف بهذه الألفاظ «تجديداته التقنية» (ص26): «تقنية التحليل النفسي الراهنة تلاحق هدفين: «تجنيب الطبيب إفراطاً في الجهود وفتح الدرب واسعاً جداً للمريض إلى لاشعوره وأنتم تعلمون أن تعديلاً أساسياً طرأ على تقنيتنا، وكان هدفنا في عصر العلاج التفريغي أن نشرح الأعراض. وبحثنا فيما بعد، إذ انصرفنا عن الأعراض، عن أن نكتشف «العقد» وفق مصطلح يونغ، الذي أصبح لاغنى عنه. وتنزع جهودنا حالياً، نزوعاً مباشراً، إلى أن نجد «المقاومات» ونتغلّب عليها ونعتقد اعتقاداً صائباً أن العقد ستبين دون صعوبة منذ أن تكون المقاومات قد اكتُشفت واستُبعدت» (مصدر مذكور سابقاً، ص.4-5)

إذا كان ثمة تشوّه، فالسبب أن مقاومة قاومت إعادة إنتاجها الشعوري [79]. فالمقاومات الكامنة في أصل العصاب هي أيضاً المقاومات التي تقاوم احتياز الوعي وكل مناورة تحليلية. ومنذئذ تكون قواعد فن التفسير هي نفسها جزء من فن إدارة المقاومات.

والارتباط بين علم التفسير وعلم الطاقة، اللذين كانا شغلنا الشاغل في هذا الفصل بصورة مستمرة ، يظهر مجدّداً على هذا النحو ظهوراً حاسماً على مستوى البراكسيس بوصفه ارتباطاً بين فن التفسير والعمل مع المقاومة: «ترجمة» اللاشعور إلى شعور و«استئصال الإرغام» الناجم عن المقاومات، كلاهما واحد. فالتفسير والعمل متزامنان. أضف إلى ذلك أن ثمة حالات واضحة حيث ينبغي على نحو بارز أن نضحّي بفن التفسير لصالح إستراتيجية ضد المقاومات، وبالتالي لصالح التقنية. وهكذا يوصي فرويد المبتدئين ألا يجعلوا من فن تفسير الأحلام تفسيراً شاملاً غاية في ذاته، تحت طائلة الوقوع في شراك المقاومة التي ستستخدم بطء التفسير بوصفه تأخراً في العلاج [80]. وتبيّن هذه الحالة الحدّية بياناً رائعاً بأي معنى تكون قواعد التفسير هي نفسها قواعد تقنية.

وتمنح هذه الأوّلية للتقنية على التفسير لازمة فرويد كل معناها: «العزف على الآلة النفسية ليس شيئاً يسيراً»؛ وهذه العبارة تلمح إلى بيت شعر من هاملت «يادم الله ! أتعتقد أن العزف عليّ أسهل من العزف علي ناي؟»؛ تكلفة العلاج النفسي التي يدفعها المريض هي الصدق، والزمن، والمال، ولكنها للطبيب هي الدراسة والمهارة[81]. وهذان «العملان» يتجاوبان؛ فعمل المحلّل شبيه بعمل المريض: إذا أراد أن يعزف على القوى المرعبة للجنسية، فينبغي له أن يكون قد «أحكم السيطرة في حياته النفسية الخاصة على هذا الخليط من البذاءات وتصنّع الوقار والاحتشام، الذي ينظر كثير من الناس، مع الأسف، إلى المشكلات الجنسية من خلاله».

(79)- النص الأقدم الذي نكرناه يربط صراحة بين التقنية التحليلية، والمقاومة، والتشويه، وفن التفسير (مصدر مذكور سابقاً، ص.4-5).

(80)- إدارة تفسير الأحلام في التحليل النفسي (1911)، .G.W، VIII، ص.350-7: .XII. S.E، ص.91-6؛ الترجمة الفرنسية، ص.43-50: «أعتبر إذن أن تفسير الأحلام لاينبغي أن يُمارس خلال العلاج التحليلي، بوصفه فناً في ذاته، بل أن تظلّ إدارته خاضعة للقواعد التي ينبغي أن تمتثل لها كل مجموعة العلاج» (في تقنية التحليل النفسي، ص.47). وهذه المسألة هي مسألة «تقنية» على نحو نموذجي: كيف «نستخدم هذه التفسيرات خلال علاج المرضى التحليلي» (المصدر نفسه، ص.43). وبهذه المناسبة إنما يتكلم فرويد على «عمل المحلّل» (المصدر نفسه، ص.44). والتعبير مناسب: هنا إنما تكمن النقطة التي يمكن فيها أن يرتدّ الميل إلى التفسير المصنوع جيداً والكامل ضدّ مجموع الوسائل المستخدمة إذا لم يتعرّف المحلّل، في التكاثر الحلمي، على حيلة المقاومة؛ ولهذه الأسباب إنما يشكّل الاستخدام الجيّد للتفسير والقواعد التي يتطلّبها هذا الاستخدام (المصدر نفسه، ص.45 و49) جزءاً من «التقنية» التحليلية. فعنوان المقال مسوّغ تماماً على هذا النحو: إدارة تفسير الأحلام في التحليل النفسي.

(81)- يقرأ المرء تلك المحاولة الصغيرة المتقنة لعام 1912: نصائح للطبيب في العلاج التحليلي، .G.W، VIII، ص.376-87؛ .XII،S.E، ص.111-120؛ الترجمة الفرنسية، ص.61-72. حيث يعرض فرويد عرضاً تفصيلياً قواعد هذه المهارة: جهد الذاكرة لحفظ الأسماء، التواريخ، الترابطات، والإنتاجات المرضية، ممارسة الانتباه العائم الذي به يوجّه كبير عناية إلى ألا يضفي الامتياز على أي شيء يسمعه إلخ، -كل القواعد التي تكون صنو القاعدة الأساسية المفروضة على المحلّل. فسماع المحلّل «كل شيء» هو الردّ على «قول كل شيء» من جانب المريض. ولكن هذا السماع، «سماع كل شيء»، يحيل إلى التطهير الضروري التحليلي النفسي للطبيب نفسه، وبالتالي، ونقولها مرة أخرى أيضاً، تقليص المقاومات. وتنجم القواعد التقنية الأخرى، عن هذا الفرع، فرع المعرفة الوجداني الذي لاتتيح سيكولوجيا الشعور أن تتصوره قبلياً: مثال ذلك البقاء منيعاً، والتخلي عن كل كبْر تربوي كما عن كل كبْر علاجي، إلخ.

وضرورة التحليل التعليمي المطلوب للممارسين تجد هنا مسوّغاً من مسوّغاتها الأكثر أهمية[82].

وهذه المهارة في القواعد التقنية هي التي تميّز التحليل النفسي الأصيل من التحليل النفسي «الوحشي» الذي يراكم الجهل العلمي والأخطاء التقنية: وإذ يجهل العوامل النفسية في الجنسية ودور الكبت في عجز العصابي عن بلوغ الإشباع، فإنه يرتكب الخطأ التقني الرئيس الذي يكمن في أن يعزو المرض إلى أن الفرد يجهل قواه النفسية، المستخدمة: «والحال أن الجهل في ذاته ليس هو الذي يكوّن العامل المثير للمرض، فلهذا الجهل أساسه في المقاومات الداخلية التي أثارته أول الأمر وتستمرّ في صيانته. وإلى التقنية العلاجية إنما يعود إذن أمر مكافحة هذه المقاومات. والكشف إلى المريض عمّا لايعلم، لأنه كبته، لايكوّن إلا واحداً من التمهيدات الضرورية للعلاج... وإذ نكشف للمرضى عن لاشعورهم، فإننا نثير دائماً لديهم انتكاس نزاعاتهم وتفاقم أعراضها»[83]، وهذا النص منير جداً في هذه النقطة من مناقشتنا: إنه يشهد على أن أي اتقان في احتياز الوعي العادي لايمكنه أن ينوب مناب التقنية التحليلية، لأن المسألة ليست إحلال المعرفة محل الجهل، بل التغلب على المقاومات.

ويبيّن هذا النص تماماً، في الوقت نفسه، ذلك التوافق بين عمل المحلّل وعمل المحلَّل. ولن أعود هنا إلى استعمال مفهوم «العمل» لألفت النظر إلى آلية الحلم والعصاب؛ وأرجىء، إلى وقت لاحق، هذا العمل، المطبّق على مجموع السيرورات التي تتموضع فيها الدينامية النفسية، والمفهوم الرئيس حيث يتصالح واقع الطاقات المستخدمة ومثالية المعنى المفكّكة رموزه[84] وأقتصر هنا على العمل النفسي لاحتياز الوعي في العمل التحليلي[85].

وفي المعركة مع المقاومة إنما يتّحد عمل المحلّل وعمل المحلَّل[86]؛ إنه لعمل بالنسبة

---

(82)- في تقنية التحليل النفسي، ص.21. وكان فرويد، عام 1910، يربط ضرورة التكوين التعليمي ربطاً صريحاً بضرورة التعرّف على «ضد التحويل» وإحكام السيطرة عليه (المصدر نفسه، ص.27).

(83)- بمناسبة التحليل النفسي المسمّى «الوحشي» (1910)، .G.W، VIII، ص.118-125؛ .S.E، XI، ص.221-227؛ الترجمة الفرنسية، مصدر مذكور سابقاً، ص.40. الحالة المذكورة في هذا المقال هي المناسبة لواحدة من أكثر المناقشات أهمية، التي خصّصها فرويد للتميز بين إشباع نفسي والحاجة الجسمية في الجنسية الإنسانية: «تتضمن لفظة «جنسية» في التحليل النفسي، معنى أوسع كثيراً، إنه معنى يبتعد عن المعنى الشعبي، وهذا الشمول له مسوّغه من وجهة النظر التكوينية. ونحن نعتبر منتمياً إلى مجال الجنسية كل مظاهر عواطف الحنان الناجمة عن مصدر الانفعالات الجنسية البدئية، حتى عندما تكون قد حادت عن هدفها الجنسي الأصلي، أو أن هدفاً آخر غير جنسي أقدم على أن يحلّ محل الأول. ونفضّل لهذا السبب أن نتكلّم على جنسية نفسية، إذ نسترعي الانتباه على هذا النحو إلى أنه ينبغي ألا نهمل العامل النفسي ولا أن نقلّل من أهميته. ونحن نستخدم كلمة «جنسية» إذ نعزو إليها المعنى الواسع للكلمة الألمانية Lieben. ونحن نعلم منذ زمن طويل أن نقص الإشباع النفسي، مع كل نتائجه، يمكنه أن يوجد حتى حيث لاتكون العلاقات الجنسية العادية غائبة. وليس ينبغي لنا، بوصفنا معالجين، أن ننسى كذلك أبداً أن التطلعات الجنسية غير المشبعة «التي نكافح إشباعاتها البديلة في ظلّ شكلها بوصفها أعراضاً عصابية» لايمكنها على الغالب، إلا على نحو غير كامل، أن تجد منفذاً بالجماع أو الأفعال الجنسية الأخرى» (مصدر مذكور سابقاً، ص.37).

(84)- انظر ماسبق، فصل2، فقرة2.

(85)- يذكّر فرويد مرة أخرى أن التحليل النفسي حرفة تتطلّب الألفة مع تقنية تُكتسب خلال زمن طويل وببطء (ص41). ولهذا السبب أيضاً ينبغي للتحليل النفسي أن يكون منظّماً بوصفه مهنة ومعترفاً به وأن تكون رابطة تحليل نفسي عالمي هي الضامن للقب محلّل (ص42). وفيما يخصّ العلاقة بين التفسير، ونقل التفسير إلى المريض، ودينامية العلاج، انظر المحاولة الهامة: بداية العلاج (1913)، .G.W، VIII، ص.454- 78؛ .S.E، XII، ص.123-144؛ الترجمة الفرنسية، ص.80-104 لاسيّما ص 100-104.

(86)- تحت هذا العنوان لاتوضع الدقة ودورية الجلسات فحسب، ولكن توضع أيضاً تلك المسألة الشائكة الخاصة بطول العلاج. وبهذا الصدد، لابدّ لملاحظة موجزة أبداها فرويد من أن تستوقفنا، نحن الذين نعلّق كثيراً من الأهمية على إحالات فرويد كلها إلى مشكل الزمن: «إذا لم يكن بوسعنا أن نختصر العلاج التحليلي، فالسبب «بطء التغيّرات النفسية العميقة»، والسبب، في المستوى الأول دون شك، لازمنية سيروراتنا اللاشعورية» (المصدر نفسه، ص.88).

للمريض أن يقبل، جرّاء فهم أفضل، ماكان قد نبذه «كبته» حتئذ نتيجة ضبط آلي للالاذة. ذلك أن علينا ألا ننسى أن المبدأ الوحيد للكبت هو اللالذة. ولهذا السبب تكون إعادة التربية التي يمثّلها النصر على المقاومات صراع مع مبدأ اللذة– اللالذة. وهذا العمل هو الذي كان التنويم المغناطيسي يتجنبه ولم يكن بوسعه أن يحسن استخدامه. ويكرر فرويد أن التحليل النفسي ذو تكلفة بالنسبة للمريض: إنه يكلّفه الزمن، ويكلّفه المال، ويكلّفه، أكثر من كل شيء، تضحية مفادها قول الصدق على نحو كلي. فالقاعدة الأساسية– القاعدة الشهيرة، القاعدة الوحيدة، قاعدة كل شيء، مهما كانت التكلفة– هي الإسهام الكبير للمريض في العمل التحليلي. فالكلام، هنا، عمل، وهذه الثقة الكلية بأفكار المحاولة الأولى تنطوي على تعديل في موقف الوعي من المرض وبالتالي على ضرب آخر من الانتباه والشجاعة مختلف عن الفكرة الموجهّة.

ولكن الفهم، والتذكّر، وتعرّف الماضي، وتعرّف المريض ذاته في هذا الماضي، ذلكم، بالإضافة إلى ماسبق، هو العمل الكبير لـ«الصيرورة– الشعور». فثمة، وقد قلنا ذلك مرات كثيرة، إذا فحصنا كتابات فرويد النظرية، مشكل اقتصادي لاحتياز الوعي، يميّز التحليل النفسي من الفينومينولوجيا تمييزاً تاماً. ونحن نكتشف من وجهة نظر المحلّل هذه المرة، مابدأنا نقوله من جهة نظر المحلّل: نقل تفسير إلى المريض عبث مادام لايمكنه أن يندرج في عمل احتياز الوعي. ولن يفضي مثل هذا النقل، إذا أتى مبكراً جداً، إلا إلى ضرب من تعزيز المقاومات. هناك إذن ديناميك للعلاج، يندمج وفقه العامل محض الفكري للفهم بوصفه عاملاً هاماً وخاضعاً لتصفية المقاومات؛ ولهذا السبب وجب على التفسير، منظور إليه من جانب المحلّل، أن يكون خاضعاً لمجموعة المناورة التحليلة: ينبغي لمكان «المعرفة» نفسه، في إستراتيجية المقاومة، أن يُتعلّم بواسطة قواعد الفن.

ويقترح فرويد تسمية «العمل المتواصل»[87] هذا العمل الشاقّ للمريض مع مقاوماته، عملاً يقوده التفسير والتحويل ويوضع برعاية القاعدة التحليلية الأساسية: «لايفلح المحلّل والمحلَّل في اكتشاف الانفعالات الدافعية المكبوتة التي تغذّي المقاومة إلا عندما يصلان إلى نهاية هذا العمل بفضل جهودهما المتضافرة. وهذا الإرصان للمقاومات يمكنه، بالنسبة للمحلَّل، أن يكون في الممارسة مهمّة عسيرة وأن يكون بالنسبة للتحيل النفسي اختبار صبر. والإرصان، من كل هذه الأجزاء من العمل التحليلي، هو مع ذلك الجزء الذي يمارس على المرضى أكبر التأثير المعدّل، وهو أيضاً ذلك الجزء الذي يميّز العلاج التحليلي من كل أنواع العلاج بالإيحاء»[88].

(87)– التذكّر، التكرار، العمل المتواصل، مصدر مذكور سابقاً، ص.114–5.

(88)– بالمعنى نفسه: الدروب الجديدة لتقنية العلاج في التحليل النفسي (1918)، .G.W، XII، ص.183–194؛ .S.E، XVII، ص.158–168؛ الترجمة الفرنسية، ص.131–141. يقول فرويد: «نطلق اسم التحليل النفسي على عمل يكمن في الإرجاع إلى شعور المريض عناصر نفسية مكبوتة» (ص132)، ويعرض فرويد في تتمة النصّ تلك المماثلة بين التحليل النفسي والتحليل الكيميائي: «حلّلنا المريض، أي أننا فكّكنا فاعليته النفسية إلى أجزائها المكوّنة، حتى نعزل فيما بعد كل عنصر من العناصر الغريزية» (133). ولكن فرويد يرفض التركيب النفسي ويصرّح أنه لايجد أي معنى للمهمة التي تكمن في «أن نصنع من جديد تركيباً جيداً وأفضل» (ص133)، وسنناقش هذه النقطة في الفصل الثالث.

ويتيح لنا هذا التضمين، تضمين احتياز المعرفة الفكرية في العمل النفسي أن نرجع إلى مشكل فحصناه على مستوى الميتاسيكولوجيا: أي التمثيل الطوبوغرافي للحياة النفسية. فالفروق الموقعية بين المنظومات النفسية تجد تسويغها في البراكسيس؛ و«الابتعاد» بين المنظومات النفسية وفصلها بـ«حاجز» الكبت هو التدوين الخطّي الصحيح لهذا «العمل» الذي يوصل إلى بؤرة المكبوت: أدرك المرضى ذلك الحادث المكبوت بالفكر، ولكن هذه الصلة بين الفكر والنقطة، التي توجد فيها الذكرى مغلقة على نحو من الأنحاء، تفلت منهم. فأي تغيّر لن يحدث حتى يكون بوسع السيرورة الذهنية الشعورية أن تنفذ إلى هذه النقطة حتى تتغلّب فيها على مقاومات الكبت[89].

وليست وجهة النظر الموقعية هي التي تسوّغها البراكسيس فحسب، بل إنها تسوّغ أيضاً وجهة النظر الاقتصادية في الميتاسيكولوجيا؛ والواقع أن العلاج يستعير طاقته من العذاب والرغبة في الشفاء، على عكس القوى التي تعوقه، وفي عدادها ينبغي أن نحصي «الفائدة الثانوية» التي يستمدّها المريض من مرضه. ويدخل التقصّي التحليلي في هذا «الاقتصاد»، إذ يقدّم للقوى الجاهزة درباً ممتازاً وإذ يثير على وجه الخصوص طاقات جديدة قادرة على أن تتغلّب على المقاومات[90]؛ وعلى هذا النحو إنما يقودنا المشكل الاقتصادي للعلاج إلى المسألة الأكثر اتّصافاً بأنها شائكة، مسألة التقنية التحليلية، تقنية التحويل؛ والتحويل هو الذي، في الواقع، يُفترض أن يقدّم طاقة العون المنشودة في النص السابق: يقول فرويد: اسم التحليل النفسي لاينبطق إلا على الأساليب التي تُستخدم فيها شدّة التحويل ضدّ المقاومات»[91].

فتحين إذن تلك اللحظة التي نركّز خلالها على هذا المبحث كل أهمية الفارق بين الفينومينولوجيا والتحليل النفسي.

ومشكلنا الدائم- مشكل العلاقة بين علمي التفسير والطاقة يقفز مجدّداً مرة أخرى: فالمقصود الآن أن نفهم كيف يندمج التفسير، ونقل المعرفة واحتيازها، في دیناميك التحويل[92]. ويكرّر فرويد ذلك: في «إدارة التحويل» إنما تتأكد إلى أعلى درجة سمة تقنية التحليل النفسي. وفي هذه النقطة أيضاً إنما تشعر الفلسفة المتكوّنة بالتفكّر

(89)- المصدر نفسه.

(90)- المصدر نفسه.

(91)- بداية العلاج- مصدر مذكور سابقاً، ص.102.

(92)- نقول إجمالاً إن التحويل واحتياز المعرفة «بالشرح»، هما مصدرا الطاقة الجديدان اللذان يظلّ المريض مديناً بهما إلى المحلّل»(المصدر نفسه، ص.104)، وإذ يعود فرويد إلى الصعوبة نفسها عام 1914، في التذكّر، التكرار والعمل المتواصل، فإنه يشدّد معارضته لبروير مضيفاً إليها السمة التالية: يعتمد تفريغ بروير على تذكّر الذكرى الذي يَحصل بفعل عمل التفسير ونقل النتائج؛ ولكن إذا كان الكفاح ضد المقاومات أساسياً، فإن البحث عن الوقائع والأوضاع ينبغي له أن يعترف بتفوق تفسير المقاومات نفسها: «التقنية المنطقية الراهنة تغلّبت أخيراً، تقنية يُتخلّى وفقها عن تحديد عام أو مشكل خاص وحيث يُكتفى بدراسة السطح النفسي الراهن للمريض وتطبيق المحلّل فنّه في التفسير بصورة خاصة على تعرف المقاومات التي تنبعث ونقل معرفتها إلى المريض، ويجري توزيع جديد للعمل عندئذ: فالطبيب يكتشف المقاومات التي يجهلها مريضه، وما إن تكون هذه المقاومات متجاوَزة، حتى يقصّ المحلّل تلك الأحداث والارتباطات المنسيّة دون أي صعوبة على الغالب. ومن البدهي أن يظلّ هدف هذه التقنيات المتنوعة هو نفسه، أي سدّ ثغرات الذاكرة من وجهة النظر الوصفية، والتغلّب على مقاومات الكبت من وجهة النظر الدينامية» (ص106).

الفينومينولوجي وتعلم أنها مستبعدة من الفهم الحيّ لما يحدث في العلاقة التحليلية. وتتميّز البراكسيس التحليلية هنا بصفة نهائية من كل مكافئاتها الفينومينولوجية التي يمكننا تصورها. وتتّخذ الإسراتيجية الخاصة بالمقاومات شكلاً مشخّصاً مع مسألة التحويل. والواقع أن التحويل يظهر معاً بوصفه منفذاً متوافراً للمقاومات القديمة التي أسهمت في المرض وبوصفه مقاومة جديدة، الأقوى من كل المقاومات يقول فرويد، يمكنها أن تعارض العلاج[93]. فالمقاومات، من جهة، لا يمكنها أن تغيّر اتجاهها إلا إذا انتقل موضع الوضع الصدمي إلى حقل العلاقة التحليلية المغلق؛ ومن جهة ثانية، ينبعث التحويل من النقطة الدقيقة التي يمكنه فيها أن يسكّن غليل المقاومة التي ترحل من تراجع إلى تراجع وتُلاحَق في خنادقها الأخيرة بفعل المناورة التحليلية.

ويبين جانب جديد من الديالكتيك بين علمي التفسير والطاقة خلال هذا الكفاح ضدّ المقاومات في وضع التحويل: من المعلوم أن التذكّر، الذي ينشده التفريغ لدى بروير نشداناً بارزاً وينشده التفريغ إلى حالات انفعالية أو «التنفيس» في الوقت نفسه، كان أول الأمر هو الهدف الذي تطمح إليه التقنية التحليلية؛ ولكن التذكّر، هو نفسه أيضاً، ظاهرة فكرية، احتياز المعرفة بالماضي بوصفه ماضياً؛ وبدا بالتدريج أن هذا التذكر، للمادة اللاشعورية، كان أقل أهمية من تمييز نطاق المقاومات[94]؛ ولكن بدا على وجه الخصوص أن التذكّر يحلّ محله في كثير من الحالات تكرار حقيقي للوضع الصدمي: وبدلاً من أن يتذكر المريض ماضيه، يكرّره إذ يعبّر عنه في أفعال (تفريغ الرغبات المكبوتة) دون أن يتعرف عليه بالطبع أنه تكرار؛ وهذه الواقعة أهمّ كثيراً مما تبدو عليه أول الأمر: فأي فينومينولوجيا لبين الذاتية لايمكنها أن تقدّم مكافئاً لهذه الآلية الذاتية من التكرار الذي ينتمي إلى تعاقب ذي دلالة كبيرة: مقاومة، تحويل، تكرار، وهذا التعاقب هو نواة الوضع التحليلي بالمعنى الحقيقي للكلمة[95]. ومنذئذ يكوّن الصراع مع المقاومات، وإدارة التحويل، واللجوء إلى التكرار، تلك الكوكبة الرئيسية للتقنية التحليلية؛ وتكمن مناورة هذه التقنية في استخدام التحويل لإيقاف آلية التكرار الذاتية بغية إعادتها إلى دروب التذكر. ويفهم المرء أن فرويد استطاع أن يصرّح أن إدارة التحويل تنطوي على

---

(93)- ديناميك التحويل (1912)، .G.W، VIII، ص. 364-74؛ .S.E، XII، ص.99-108؛ الترجمة الفرنسية، ص.50-60. مصدر مذكور سابقاً، ص.52-56. يعرض فرويد في هذا النص واقع أن التحويل يكون عامل مقاومة عرْضاً وكأن هذا التحويل ضرب من اللغز، «في حين ينبغي له أن يُعتبر في مكان آخر عامل العمل الشفائي والنجاح، عامله نفسه» (ص52): إليكم إذن حل اللغز: «التحويل على شخص المحلّل لايؤدّي دور مقاومة إلا بمقدار مايكون تحويلاً سلبياً أو تحويلاً إيجابياً يتألف من عناصر جنسية مكبوتة» (57).

(94)- ملاحظات عن حب التحويل (1914)، .G.W، X، ص.306-321؛ .S.E، XII، ص. 159-171؛ الترجمة الفرنسية، 116- 130.

(95)- «ليس التحويل نفسه سوى جزء من التكرار والتكرار هو تحويل الماضي المنسيّ، لا على شخص الطبيب فحسب، ولكن على كل المجالات الأخرى من الوضع الراهن أيضاً... ويسهل أن نتعرف، هنا أيضاً، دور المقاومة. فكلما كانت المقاومة كبيرة، سينوب تفعيل التكرار مناب الذكرى» «التذكر، التكرار والعمل المتواصل»، مصدر مذكور سابقاً، (ص109)، وستكمن التقنية التحليلية في أن نترك التكرار يتحقق على العكس، بالتالي، من تقنية التذكّر المباشرة، الخاصة بالتفريغ لدى بروير. - انظر عن إفراغ الرغبات المكبوتة، «ملاحظات عن حب التحويل»، مصدر مذكور سابقاً، ص.123-4.

صعوبات أكثر خطورة على نحو خاصّ من تفسير الترابطات بين الأفكار[96].

والصعوبة، فيما يخصّنا نحن الذين نكون أقلّ انشغالاً بالتقنية العلاجية من النتائج الفلسفية لهذا الوضع، الصعوبة ذات الوقع الأكبر في النفس، تلك التي تختبر أكثر من غيرها مقاربة فينومينولوجية للتحليل النفسي، هي تلك التي تخصّ استخدام التحويل الغرامي: يكمن الطرف الأدقّ من التقنية في هذا الفن، فن استخدام الحب في التحويل، دون إشباعه. ولم يتردد فرويد في أن يكتب أن هذا «مبدأ أساسي مرصود دون شك ليحكم هذا المجال»؛ وهو يعلنه على النحو التالي: «ينبغي لعلاج التحليل النفسي أن يجري بقدر مايمكن في حالة من الإحباط والتعفّف»[97]. وتلكم هي قاعدة لامكافىء فينومينولوجي لها على مايبدو، فما المقصود منها؟ نحن هنا في قلب المشكل الاقتصادي من العلاقة التحليلية. فلا يتعلم المحلّل أن «يعزف» على أوتار المقاومات لدى المريض، بل أن يعزف على أوتار اللذة واللالذة لديه، في ظلّ وجه الإحباط. وليفهم القارئ هذه النقطة، ينبغي له أن يعود إلى الوضع البدئي وإلى الإحباط الذي يولّده نزاع الدافع والمقاومة؛ وكل نظرية العَرَض ناشئة من ذلك؛ فأي عرض من الأعراض لايختلف، من وجهة النظر الاقتصادية، عن شكل بديل من الإشباع؛ وإخفاق هذا التكتيك من الإنابة هو الذي، من جهة أخرى، يصون القوة الدافعية التي تحضّ المريض على الشفاء. والإحباط، الذي تحافظ عليه المناورة التحليلية بفاعلية، يجد مسوّغه إذا وضعناه مجدّداً في هذا السياق الدينامي؛ والمهم عدم تبديد هذا الاندفاع؛ ولهذا السبب ينبغي أن «نُحدث الألم مجدّداً في ظلّ أنواعٍ من إحباطٍ شاق آخر»[98]؛ وهكذا يبدو الآن لنا «عمل» المحلّل، الذي وصفناه أولَ الأمر أنه كفاح ضدّ المقاومات، أنه كفاح ضد الإشباعات البديلة، وذلك على وجه الدقة في التحويل حيث المريض يبحث قبل كل شيء عن إشباع بديل. وتقنية الإحباط هذه هي، بالنسبة للفينومينولوجي، ذلك الجانب الأكثر إثارة للدهشة من الطريقة التحليلية؛ وبوسعه دون شك أن يفهم قاعدة الصدقِ، ولكنه ليس بوسعه أن يفهم مبدأ الإحباط: فهذا المبدأ لايمكنه أن يكون إلا موضع ممارسة.

---

(96)- «في إدارة التحويل إنما نجد الوسيلة الرئيسة لإيقاف آلية التكرار الذاتية وتحويلها إلى باعث للتذكّر. فنحن نجعل هذا القسر غير ذي خطورة، بل نجعله مفيداً، إذ نضع حدوداً لحقوقه ولا نتركه يستمرّ إلا في مجال محصور. ونتيح له درب التحويل، هذا الضرب من الحلبة، حيث سيكون متاحاً له أن يظهر بحرية شبه كاملة وحيث نقتضي منه أن يكشف لنا كل مايحجبه من مثير للمرض في حياة الفرد النفسية... فالتحويل يخلق ضرباً من المجال الوسيط بين المرض والحياة الواقعية، مجال يجري خلاله الانتقال من المرض إلى الحياة الواقعية» (المصدر نفسه، ص.113-114). وسيضيف القارىء إلى هذه النصوص تلك المحاولة الصغيرة ذات الأهمية: «ملاحظات عن الحب في التحويل (انظر ماسبق، هامش 94). ويواجه فرويد، في هذه النصوص، صعوبات إدارة التحويل، الذي يقول لنا عنه إنه ينطوي على عقبات أصعب على نحو أخصّ من تفسير الترابطات بين الأفكار (ص116).

(97)- الدروب الجديدة لتقنية العلاج، مصدر مذكور سابقاً، ص.136. خصّص فرويد لهذه الممارسة صفحات ذات أهمية في ملاحظاته عن الحب في التحويل: «ينبغي لنا أن نترك الحاجات والرغبات مستمرّة لدى المريض لأنها قوى محركة تشجّع على العمل والتغيّر. وغير مستحبّ أن تجد هذه القوى نفسها وقد وهنت بفعل بدائل من الإشباع» (ص123). ويقول فيما بعد: «الدرب الذي سيسلكه المحلّل مختلف كل الاختلاف، والحياة الواقعية لاتتضمن مايماثله. فعليه أن يحذر من التحويل الغرامي، ألا يحمله على الهرب، ولا أن ينفّر المريض منه، بل أن يستجيب له أيضاً بكل حزم» (ص124).

(98)- الدروب الجديدة لتقنية العلاج، مصدر مذكور سابقاً، ص.136.

وإذا قرّبنا الآن نقطة الوصول من نقطة البدء لهذه الملاحظات المخصّصة للجوانب التقنية من العلاقة التحليلية، فإننا سنقول مايلي: مايجعل العلاقة التحليلية علاقة بين ذاتية أمراً ممكناً إنما هو، كما قلنا في البداية، كون الحوار التحليلي يجعل الطلب، الذي تكمن فيه الرغبة بصفة نهائية، يبرز في سياق خاص من عدم الالتزام، والعزلة، وفقدان الألفة مع المحيط؛ ولكن ماكان بوسع تقنية التحويل وحدها، بوصفها تقنية الإحباط، أن تكشف عنه، إنما هو أن الرغبة في حقيقتها طلب دون جواب...

فالمحاولة المزدوجة لصياغة التحليل النفسي صياغة جديدة، بلغة السيكولوجيا العلمية أول الأمر، ثم بلغة الفينومينولوجيا، أخفقت إذن، والسمة غير المألوفة للقول التحليلي يؤكدها هذا الإخفاق المزدوج. ولاتكوّن المفاهيم الإجرائية للسيكولوجيا الأكاديمية أفضل صياغة للمفاهيم التحليلية، من جهة؛ والفينومينولوجيا من جهة ثانية، كما كان مرْلوبونْتي يقول- في تقديم كتاب هسْنار، مؤلفات فرويد، لاتقول «قولاً واضحاً ماكان التحليل النفسي يقوله قولاً ملتبساً؛ بل على العكس، إنما تكون الفينومينولوجيا في توافق مع التحليل النفسي بما يضمره أو يكشف الحجاب عنه نهائياً- بمحتواه الكامن أو لاشعوره»[99].

وآمل أن أكون قد بيّنت أن التحليل النفسي إنما «يشير بإصبعه»، بصفته براكسيس لاترتدّ إلى أي شيء آخر غيرها، إلى مالاتصل إليه الفينومينولوجيا، على نحو دقيق، أي «علاقتنا بأصولنا وعلاقتنا بنمطينا، الهو والأنا العليا»[100].

(99)- مرلو بونتي، مقدمة لكتاب هسنار، «مؤلفات فرويد وأهميتها للعالم الحديث» (1960). إنني أتبنّى بطيب خاطر غالبية الصياغات في هذه المقدمة وحركتها العامة. ينبغي، يقول المؤلف، أن نتجاوز صياغة أولى للعلاقات بين الفينومينولوجيا والتحليل النفسي، حيث تؤدي الفينومينولوجيا دور ضرب من مرشد هادئ، إذ يقوّم ضروب سوء الفهم، ويقدّم مقولات ووسائل تعبير لتقنية تفكّر تفكيراً سيئاً وتفكر نفسها تفكيراً سيئاً .وينبغي للفينومينولوجيا أول الأمر أن تمضي إلى نهاية حركة النزول «في تربتها التحتية الخاصة» (ص8) حتى تظلّ هي ذاتها، في تلاق مع البحث الفرويدي. وينبغي للفينومينولوجيا، بوصفها جزءاً «من هذا الفضول اللامتناهي، من هذا الطموح إلى رؤية كل شيء، طموح يبعث الحياة في الردّ الفينومينولوجي» (ص7)، أن تترك إشكاليتها الخاصة ملقاة في الارتياب بفعل الجسم، والزمن، وبين الذاتية، بفعل هذا الوعي بشيء أو بالعالم، حيث الموجود هو الآن «حولها بدلاً من أن يكون أمامها»، «موجود حلمي، خفيّ من حيث المبدأ» (ص8). وهذه الفينومينولوجيا، الحذرة من مثاليتها الخاصة، يمكنها عندئذ أن تحرص أيضاً على التحليل النفسي من نجاحه الخاص، الذي قد تُسهم فيه إعادة صياغة فينومينولوجية مطمئنة. فـ«الانحراف ذو النزعة المثالية للبحث الفرويدي مهدَّد الآن بمقدار تهديد الانحراف ذي النزعة الوضعية، وينتهي المرء إلى أن يتساءل إن لم يكن أساسياً للتحليل النفسي- أقول لوجوده بوصفه تقنية علاجية وبوصفه معرفة يمكن التحقّق منها- أن يظلّ، ليس بوصفه، دون شك، محاولة بغيضة وعلماً خفيّاً، بل على الأقل مفارقة واستفهاماً» (ص8)؛ وأعتبر بحرص هذا الاعتراف جديراً بالاهتمام وأجعله اعترافاً لي، اعتراف مَنْ فعل كثيراً ليقطع علاقة سحر «الإيديولوجيات ذات النزعة العلمية أو النزعة الوضعية» بالتحليل النفسي: «تحفظ الاستعارات الطاقية أو الآلية، على الأقل، ضد كل إضفاء للصفة المثالية، عتبة حدس هو واحد من أثمن ما في الفرويدية: حدس أركيولوجيتنا (ص9)- ويقرأ المرء، ليفهم أهمية هذه المقدمة، جـ.ب. بونْتاليس «ملاحظة عن مشكل اللاشعور لدى مرْلوبونْتي» في مجلة «الأزمنة الحديثة»، 1961، رقم 184-5، ص.287، 303.

(100)- المصدر نفسه. انظر أ. هسْنار، إسهام الفينومينولوجيا في الطب النفسي المعاصر، ماسّون، 1959؛ أ. غرين« اللاشعور الفريدوي والتحليل النفسي الفرنسي المعاصر»، الأزمنة الحديثة، رقم 195، 1962، ص.365-379؛ «من السلوك إلى البدن: مسار مرلو برونتي» ، النقد، 211، 1964، ص.1017-1046.

الفصل الثاني

التفـــكّر:
ضرب من أركيولوجيا الذات

مهمة الفصل الراهن أن نحمل نتائج المناقشة الإبستيمولوجية السابقة إلى مستوى التفكّر الفلسفي. وينبغي أن يكون مفهوماً جيداً أن مشروعنا ذو علاقة بالمسؤولية الفلسفية ولا يلزم المحلِّل النفسي أي إلزام بوصفه محللاً نفسياً. وفي رأيه أن نظرية التحليل النفسي تُفهم إلى حدّ كاف بعلاقتها المزدوجة بطريقة التقصيّ من جهة وبالتقنية العلاجية من جهة أخرى. ولكن هذا الفهم «الكافي»- بالمعنى الذي يقوله أفلاطون، في نص طرائقي ذي أهمية، إن شرح الاختصاصيين في الهندسة يتوقّف عند «شيء كاف» ... لايكفي الفيلسوف- لا يُفهم هو نفسه. وإذا كانت عبارة الـ/أنا أفكر أنا موجود/ هي الأساس التفكّري لكل قضية خاصة بالإنسان، كما طرحنا في الإشكالية، فإنَ المسألة تكمن في أن نعرف كيف يندرج القول المزيج لفرويد في فلسفة هي نفسها تفكّرية قصداً.

ولم نيسّر حلّ المشكل، من حيث أننا قاومنا كل محاولة تعيد التحليل النفسي إلى السيكولوجيا الأكاديمية أو غيرها، ومن حيث أننا قبلنا أن الجوانب الأكثر واقعية والأكثر إضفاء للصفة الواقعية من النظرية يتعذّر إرجاعها إلى أي فرع معرفة آخر. فالفكرة الموجّهة التي تقودني هي الفكرة التالية: المحلّ الفلسفي للقول التحليلي يحدّده مفهوم أركيولوجيا الذات. ولكن هذا المفهوم ظلّ حتى الوقت الراهن كلمة.

فكيف نمنحه معنى؟ هذا المفهوم ليس مفهوم فرويد ولانفكّر على الإطلاق بفرضه بالقوة على قراءة فرويد أو أن نجده بحيلة في تأليف فرويد. إنه مفهوم أصوغه بغية أن أفهم نفسي عندما أقرأ فرويد. وألح على السمة الخاصة لهذه العملية المكوِّنة التي أميزها من المناقشة الطرائقية السابقة، التي كانت قد ظلّت على مستوى كاف من المفهومات التي لاتزال غير مسوّغة.

فمراحل التفكّر ستكون المراحل التالية:

1- ينبغي أول الأمر أن يصير واضحاً أن في التفكّر ومن أجل التفكّر إنما يكون التحليل النفسي أركيولوجيا، إنه ضرب من أركيولوجيا الذات. ولكن أي ذات؟ ماذا ينبغي أن تكون ذات التفكّر حتى تكون أيضاً ذات التحليل النفسي؟

2- هذا التصحيح المزدوج لمسألة الذات سيتيح لنا أن نمنح أخيراً كل المناقشة الإبستيمولوجية السابقة محلاً فلسفياً وأن نضع مفارقة طريقة الفصل الأول مجدّداً في حقل التفكّر. وستكون مغلقة بالنسبة لنا، مع هذا المقطع، تلك الإضبارة الإبستيمولوجية للفرويدية.

3- وإذ نتّجه نحو القضايا الفرويدية نفسها، فإننا سنرصن مفهوم الأركيولوجيا في حدود ضربٍ من فلسفة التفكّر. ولاندّعي أن كل فهم الفرويدية محتواة فيها. وستبيّن تتمة هذا الكتاب إلى حد كافٍ أن فهم الفرويدية يتطلّب تقدّماً جديداً في الفكر.

1- فرويد ومسألة الذات

إنه لمشروع واحد ووحيد أن نفهم الفرويدية بوصفها قولاً في الذات ونكتشف أن الذات ليست أبداً مانعتقد أنها هي. فإعادة التفسير التفكّري للفرويدية لايمكنها أن تترك الفكرة التي نصنعها لأنفسنا عن التفكر دون أن تمسّها: ففهم الفرويدية يتغيّر، ولكن فهمنا أنفسنا يتغيّر أيضاً.

وما ينبغي أن يخصّنا إنما هو الغياب نفسه، في الفرويدية، لكل تساؤل جذري عن الذات، ذات التفكّر والوجود. ومن المؤكد تماماً أن فرويد يجهل ويرفض كل إشكالية للذات الأصلية. إننا ألححنا مرات عديدة على هذا الضرب من الهروب من مسألة الـ أنا أفكر ، أنا موجود. فالكوجيتو لايمثُل، ولايمكنه أن يمثل في نظرية موقعية واقتصادية لـ«المنظومات» أو «المؤسسات»؛ ولا يمكنه أن يتّخذ موضعاً في محلّة نفسية أو في دور؛ إنه يدلّ على شيء مختلف كل الاختلاف عن مايمكننا تسميته في نظرية للدوافع، وأقدارها؛ إنه، لهذا السبب، ذلك الذي يتنصّل من التكوين التحليلي للمفاهيم. هل نبحث عنه في الوعي؟ يعلن الوعي عن نفسه أنه ممثّل العالم الخارجي، وظيفة سطحية،

مجرد اسم رمزي في الصيغة البيّنة شعور– إدراك. أنبحث عنه في الأنا؟ إن الهو هو الذي يعلن عن نفسه. أنفوض أمر الهو إلى المرجع النفسي السائد؟ إن الأنا العليا هي التي تمثُل. أنتبع الأنا في وظيفتها، وظيفة الإيجاب، والدفاع، والتوسّع؟ إن النرجسية هي التي تُكتشف، شاشة مطلقة بين الذات والذات، بوصفها في ذاتها. فالدائرة، انغلقت، وأنا كوجيتو الموجود يفلت منها كل مرة. وهذا الهروب لأساس الأنا ذو دلالة كبيرة جداً، إنه لايعبّر قطعاً عن إخفاق النظرية التحليلية؛ وهذا الهروب نفسه، هروب الأصلي، هو الذي ينبغي فهمه بوصفه واقعة من وقائع التفكّر.

فلننطلق من نصّ التأملات الديكارتية لهوسّرل «مقطع9» الذي ذكرناه فيما سبق. يقول: «المطابقة للموضوع والصدق الضروري بالبداهة لايترافقان بالضرورة في بدهية»[1]. وتكوّن هذه القضية، في نظرنا، بنية الاستقبال التي بنيغي فيها للإشكالية الفرويدية أن تكون موضع التفكّر والتأمل. وينبغي أن تقرأ في معنيين: إنها، من جهة، تنطوي على أن عدم مطابقة الوعي للموضوع يكون مسنداً إلى الصدق الضروري بالبداهة للكوجيتو: ثمة نقطة لاتقهر في كل شك، يسمّيها هوسّرل«الحضور الحيّ للذات أمام ذاتها»، حضور يتيح الردّ الفينومينولوجي أن يبلغه؛ فكل إشكالية خاصة بالواقع الإنساني منقوصة بدون هذا اللجوء الجذري. والصدق الضروري بالبداهة للكوجيتو لايمكنه أن يتأكد دون أن يكون ثمة اعتراف بعدم مطابقة الوعي للموضوع في الوقت نفسه؛ وإمكان أن أنخدع أنا نفسي، في عبارة أطولوجية ontique ألفظها عن نفسي، له شمول يقين الـ أنا أفكر: «البداهة الحيّة للـ الأنا موجود ليست معطى هي نفسها، بل افتراض فقط». وكان هوسرل بوسعه أن يضيف: «هذا الافتراض، الذي يشترك معاً في البداهة الصادقة بالضرورة، يتطلّب من حيث إمكان تحقيقه، نقداً لمداه، يمكنه أن يبيّن حدوده من ناحية الصدق بالضرورة[2]. ولهذا السبب يظلّ السؤال معلّقاً في قلب اليقين نفسه للـ أنا أفكر: «إلى أي حدّ يمكن للأنا المتعالية أن تتوهّم حول نفسها وإلى أين تمتدّ المكوّنات التي لاشك فيها على الإطلاق، على الرغم من هذا الوهم الممكن؟»[3].

ومن الممكن، انطلاقاً من هذه القضايا الأساسية، أن نباشر تكراراً من الطراز التفكّري لكل الميتاسيكولوجيا الفرويدية. والمقصود تكرار يعيد إنتاج كل نهوجها، ولكن في بعد فلسفي آخر؛ فكل مايموضعه فرويد في واقع شبه مادي، وكل الأنماط التي يمكن أن يميّزها النقد الإيبستيمولوجي المعاصر، كل ذلك ينبغي أن يصبح واقعة التفكّر.

(1)- انظر تتمة النص، ص.368، هامش 43.

(2)- المصدر نفسه.

(3)- المصدر نفسه.

فما ينبغي، أول الأمر وعلى نحو أساسي، أن يُكرّر إنما هو نقدْ الوعي المباشر؛ وبهذا الصدد، أعتبر الميتاسيكولوجيا الفرويدية فرع معرفة للتفكّر ممتاز: إنها، شأنها شأن فينومينولوجيا الفكر لهيغل، تُجري، ولكن في اتجاه معاكس، ضرباً من انزياح التمركز عن بؤرة الدلالات، عن مكان ولادة المعنى. ويجد الوعي المباشر نفسه، بفعل انزياح التمركز، متروكاً لمصلحة مرجع آخر للمعنى، تعالي الكلام أو موقع الرغبة. وهذا التخلّي، الترك، الذي اضطُرت إليه، على طريقتها، منظومية فرويد، ينبغي أن يتمّ بوصفه ضرباً من الزهد في التفكّر نفسه، معناه وضرورته لايبدوان إلا فيما بعد، وكأنهما مكافأة لمجازفة غير مسوّغة. ومادمنا لم نخطُ هذه الخطوة بالفعل، فإننا لانفهم حقاً مانقول عندما نصرّح إن فلسفة التفكّر ليست ضرباً من سيكولوجيا الوعي؛ ولبيان ذلك وإظهاره، ينبغي أن نتعمّق الفارق بين وضع التفكر، الذي نقول عنه إنه بالضرورة صادق، وادّعاء الوعي، الذي سلّمنا، مبدئياً فقط، أنه غير مطابق لموضوعه، وأنه يمكنه أن ينخدع، ويتوهّم حول نفسه. وينبغي فعلاً أن نخسر الوعي وادّعاءه أنه يتحكم بالمعنى لننقذ التفكّر وضمانته الحصينة. ذلك مايمكن للمرور بالميتاسيكولوجيا -في غياب الممارسة التحليلية- أن يقدمه للفيلسوف: أقول تماماً مايقدّمه للفيلسوف، لا ماينتزع منه.

وضـرورة هذا التـخلـي عن الـوعي وادعائه هـي الـتـي تسوّغ المذهب الـطـبيـعـي لفرويد. وإذا كانت وجهة نظر الوعي- أول الأمر وعلى الأغلب- وجهة نظر خاطئة، فإن عليّ أن أستخدم المنظوميّة الفرويدية، وموقعيتها، واقتصاديّها، بوصفها «فرع معرفة» مخصّص ليجعلني أشعر بالغربة كلياً، وأتخلّى عن هذا الكوجيتو الوهمي، الذي يحتلّ أول الأمر مكان الفعل المؤسّس لـ: أنا أفكر، أنا موجود. والمرور بالموقعية والاقتصـاديّ الـفـرويـديين لا ينفكّ يعبّر عن هـذا الـفـرع من المعرفـة الـذي يـعـارض الـفـينـومـينـولـوجيـا؛ وفي نـهـايـة هـذه الـدعوى المخصّـصـة لـتقـويض بداهات الوعي المزعومة، لم أعد أعرف مايعني موضوع، ذات، فكر؛ والهدف المعترف به لهذا الفرع من المعرفة هو أن يزعزع المعرفة الكاذبة التي تسدّ درب الـ الأنا أفكر، أنا موجود. والحال أن التخلّي عن هذا الوعي المباشر ينظّمه بناء نمط، أو سلسلة من الأنماط، يمثُل الوعي نفسه فيها بوصفه محلاً من المحلاّت بين أخرى. وهكذا سيكون الوعي مرجعاً نفسياً من مراجع الثلاثي شعور -قبل الشعور- لاشعور. وهذا التمثيل الطبوغرافي أو الطوبولوجي للجهاز النفسي لاينفصل، بدوره، عن شرح اقتصـادي يؤمّن بموجبه هذا الجهاز ضبطه الذاتي بفعل توظيفات الطاقة وسحب توظيفاتها وبفعل توظيفات متحرّكة أو مرتبطة. وتبنّي هذا القول الموقعي والاقتصـادي يمكنه بالنسبة لمن ليس بيننا محلّلاً نفسياً وليس عليه أن يشخّص ويشفي، أن يتلقّى معنى،

هو أيضاً معنى تفكّر: إن معارضة الموقعية وعلم الطاقة الفرويديين للفينومينولوجيا يمكنها أن ترتفع إلى مرتبة لحظة من التفكّر، من حيث أنها تُستخدم لتفكك على نحو نهائي ضرورة أن يكون التفكّر صادقاً وبداهة الوعي المباشر.

وأقترح أن نستأنف، في ظلّ علامة هذا التخلّي عن الوعي المباشر، حركة الميتاسيكولوجيا الفرويدية، كما عرضناها بلغة فرويد في الفصل الثالث من التحليلات. وهذه الإشكالية انحلّت إلى مسارين، أمام أعيننا. فالمسار الأول، المرئي جداً في المحاولة المعنونة اللاشعور، يقودنا من وجهة نظر وصفية، هي وجهة نظر الوعي المباشر أيضاً، إلى وجهة نظر موقعية واقتصادية، حيث يصبح الوعي نفسه محلّة نفسية بين محلات أخرى. وأرْجَعنا المسار الثاني من ممثلات الدافع، ممثّلات هي الآن من النوع النفسي، إلى فسائلها في الوعي. وتصبح هذه الحركة المزدوجة مفهومة في فرع معرفة للتفكر، ويرتبط التخلّي عن الوعي بفتوحات وجهة النظر الموقعية- الاقتصادية. وفي وجهة النظر هذه إنما يجد محلّ المعنى نفسه وقد انزاح من الوعي نحو اللاشعور. ولكن هذا المحلّ، لايمكنه أن يتحقّق بوصفه منطقة من العالم. ولهذا السبب تكون المهمة الأولى لانزياح التمركز غير قادرة على أن تنفصل عن المهمة الثانية، مهمة استئناف المعنى في التفسير. وهذا التناوب بين استبعاد المعنى واستئنافه هو النابض الفلسفي لكل الميتاسيكولوجيا. وإذا كان صحيحاً أن لسان الرغبة قول يوحّد معنى وقوة، فإن التفكر ينبغي، حتى يبلغ جذر الرغبة هذا، أن يستسلم إلى أن يُنتزع منه المعنى الشعوري للقول وأن ينزاح عن المركز في محل آخر للمعنى. وتلك هي لحظة التخلّي والاستبعاد. ولكن في تفسير علامات الرغبة فقط، بوصفها منيعة إلا في تقنّعاتها حيث تنزاح هي نفسها، إنما يمكننا أن نستأنف في التفكر وضع الرغبة ونوسّع التفكر نفسه على هذا النحو الذي يكسب في نهاية الأمر مافقده أول الأمر.

ذلكم هو المعنى، في التفكّر، لمساريْ التحليلات، مسار من المفهوم الوصفي للوعي إلى مفهوم الدافع وقدر الدافع، ومسار من ممثّل الدافع إلى فسائله في الوعي.

فلنكرّرْ المسار الأول؛ إنه يبدأ بأن يعكس وجهة النظر: لم يعد اللاشعور محدّداً بالنسبة للوعي أنه سمة الغياب، سمة الكمون، ولكن بصفته محلّة تسكنها امتثالات، وإذا استبقنا التحليل الراهن، فقد يحدث أن نسمّي هذا العكس لوجهة النظر ضرباً من معاداة الفينومينولوجيا، ضرباً من التعليق المقلوب[4]. ويظلّ ذلك صحيحاً: فليس المقصود في الواقع رداً إلى الوعي؛ بل ردّ الوعي، ويكفّ الوعي عن أن يكون

(4)- ص 122 ومايليها.

المعلوم على نحو أفضل ليصبح إشكالياً هو نفسه؛ وثمة من الآن فصاعداً ضرب من مسألة الوعي، من مسألة الصيرورة- الشعور، مكان بداهة الموجود- الشعور المزعومة. وهذه الفينومينولوجيا المعادية هي التي ينبغي لها الآن أن تبدو لنا، هي نفسها ، طوراً من أطوار التفكر، لحظة تعريته. والمفهوم الموقعي للاشعور هو العنصر الملازم لهذه الدرجة صفر من التفكر.

والمرحلة الثانية من هذه الحركة، حركة تدمير بداهات الوعي المزعومة، كانت موسومة بهجر مفهوم الموضوع (موضوع الرغبة، موضوع الكراهية، موضوع الحب، موضوع الحصَر)؛ فالموضوع، كما يقدّم نفسه في بداهته الكاذبة بوصفه مقابل الوعي، ينبغي أن يكفّ عن أن يقود التحليل: إنه لم يعد في لغة فرويد سوى مجرّد متغيّر لهدف الدافع (ثلاث محاولات في الجنسية، الدوافع وأقدارها). فمفهوم قدر الدافع ينوب على هذا النحو مناب قوانين الامتثال لسيكولوجيا الوعي القديمة، وفي إطار هذا الاقتصاد الدافعي إنما يمكن أن تقوم محاولة ضرب من النشوء الحقيقي لمفهوم الموضوع، تبعاً لتوزعات الليبيدو الاقتصادية. وهذه المعاداة الظاهرة للفينومينولوجيا ليست، ربما، إلا وسيلة غير مباشرة في نهايتها يمكن أن يصبح الموضوع مجدّداً الهادي المتعالي، ولكن بالنسبة لتفكر يستخدم الوسائط كثيراً، لا بالنسبة لوعي مزعوم أنه مباشر. وبهذا الصدد، تدلّ فلسفة هوسّرل الأخيرة على الثغرة وعلى الاتجاه، عندما يتمفصل كل بحث عن التكوين على نشوء منفعل.. ومايظلّ خاصاً بفرويد، إنما هو أنه ربط هذا النشوء المنفعل للموضوع بنشوء الحب والكراهية.

والمرحلة الأخيرة من التخلّي يسمها إدخال النرجسية في التحليل النفسي؛ وها نحن مرغمون على أن نعامل الأنا نفسها بوصفها الموضوع المتغيّر للدافع وأن نكوّن مفهوم دافع الأنا، حيث، وَلنَقُلْ، لم تعد الآن هي «الفاعل» في الكوجيتو، ولكنها «مضاف» الرغبة؛ أضف إلى ذلك أن قيم الموضوع، في اقتصاد الليبيدو، وقيم الذات (Sujet) لاتكف عن التبادل. فثمة أنا «اللذة»، متلازمة دافع الأنا، التي تكون موضع مفاوضة مقابل قيم الموضوع في سوق التوظيفات الليبيدية. وهنا يكمن الاختبار الأسمى لضرب من فلسفة التفكر. ففاعل الإدراك الواعي المباشر هو نفسه الموضوع موضع التساؤل. وينبغي إدخال النرجسية في التفكّر وليس في التحليل النفسي فقط. وأكتشف عندئذ أن سبيل الحقيقة الصادقة بالضرورة، أنا أفكر أنا موجود، التي ننطق بها في الحال، مسدودة بفعل بداهة مزعومة: فثمة كوجيتو محبط حلّ الآن محلّ حقيقة التفكّر الأولى أنا أفكر أنا موجود؛ وأكتشف، في البؤرة نفسها لأنا الكوجيتو، دافعاً كل أشكاله المشتقة[5] تتّجه نحو شيء تماماً بدئي، أوّلي، مسبق،

(5) انظر ص130-132.

يسمّيه فرويد النرجسية الأوّلية. وحمْل هذا الاكتشاف إلى المستوى التفكّري، إنما هو المساواة بين تخلّي ذات الوعي والتخلّي الحاصل مسبقاً للموضوع المنشود.

إننا بلغنا هنا ضرباً من نقطة قصوى من اختزال الوعي، وبوسعنا القول من اختزال الفينومينولوجيا: وإذ يتكلم فرويد على تقدير الأبوين المغالي للطفل، حيث يرى ضرباً من إعادة إنتاج نرجسيتهما الخاصة المهجورة (جلالته، الطفل، سيحقّق كل أحلامنا...)، فإنه يكتب قائلاً: «المسألة الأكثر عسراً في المنظومة النرجسية هي أن هذا الخلود للأنا، الذي يفتح الواقع ثغرة فيه، وجد أمنه مجدّداً في الاحتماء بالطفل»[6].

وهذه المسألة الشائكة لمنظومة النرجسية إنما هي ماأسميه الكوجيتو الكاذب الذي له الشمول نفسه للكوجيتو الأصلي. وثمة نصّ شهير لفرويد، ضرب من صعوبة التحليل النفسي (1917)، يبيّن تماماً الرهان الفلسفي لهذه المعارضة، معارضة امتياز الوعي. وتبدو فيه النرجسية كأنها جلال ميتافيزيائي حقيقي، كأنها عبقرية خبيثة إليها ينبغي أن نعزو أقصى مقاومتنا للحقيقة: «نرجسية الناس الكلية، حبهم أنفسهم، يكتب فرويد قائلاً: طرأ عليها حتى هذا اليوم ثلاثة ضروب قاسية من الإذلال من جانب العلم»، وكان الإذلال أول الأمر موقع الأرض الرئيسي الذي اعتبره الإنسان ضماناً لدوره السائد في الكون وبدا له أنه «متكيّف تماماً مع ميله إلى أن يعتبر نفسه سيد العالم. ثم كان الإذلال الثاني الذي تناول زعمه أن ينسب إلى نفسه «موقعاً سائداً على الخلائق الأخرى في مملكة الأحياء وحفر هوّة بين طبيعته وطبيعتهم»، والإذلال الثالث تناول اقتناعه أنه سيد سكنه النفسي والحاكم المطلق. ويمثّل التحليل النفسي ذلك الإذلال الثالث و«وربما هو الأقسى» بين ضروب الإذلال الثلاثة المفروضة على النرجسية. فبعد الإذلال الكوسمولوجي الذي فرضه كوبرنيك، كان الإذلال البيولوجي، الناجم عن تأليف داروين. والآن هاهو التحليل النفسي يكشف للإنسان أن «الأنا ليست السيد في سكنها الخاص». فالإنسان الذي يعلم من قبلُ أنه ليس سيد الكون، ولا سيّد الأحياء يكتشف أنه ليس حتى سيد حياته النفسية. ويتوجّه المفكّر الفرويدي إلى الأنا على هذا النحو: «أنت تعتقدين أنك تعلمين مايحدث في نفسك، حالما يكون ذلك هاماً على نحو كاف، لأن وعيك سيعلّمك ذلك عندئذ. وعندما تظلين دون أي خبر عن شيء يكون في نفسك تسلّمين، بثقة كاملة، أن ذلك غير موجود فيها. إنك تمضين إلى حدّ تعتبرين النفسي مطابقاً للشعوري، أي معروفاً منك، وذلك على الرغم من الأدلّة الأكثر بداهة أن كثيراً جداً من الأمور التي لايمكنها أن تنكشف لوعيك لابدّ لها باستمرار أن تحدث في حياتك النفسية. فدعي نفسك إذن تطّلع على هذه المسألة نفسها... «إنك تسلكين سلوك ملك مطلق،

(6)–من أجل إدخال النرجسية، .G.W، X، ص.158؛ .S.E، XIV، ص.91؛ الترجمة الفرنسية، ص.21.

يكتفي بمعلومات يقدّمها إليه أصحاب المقامات الرفيعة في البلاط، ولاينزل نحو الشعب ليسمع صوته. ادخلي نفسك، بعمق، وتعلّمي أول الأمر أن تعرفي نفسك، وعندئذ ستفهمين لماذا ينبغي أن تسقطي مريضة، وربما ستتجنبين أن تصبحي مريضة»[7].

«دعي نفسك إذن تطّلع على هذه المسألة نفسها... ادخلي نفسك... بعمق، وتعلمي أول الأمر أن تعرفي نفسك...» هذه الكلمات لفرويد... تُسمعنا أن هذا الإذلال يشكل جزءاً من تاريخ وعي الذات... ارجعي إلى ذاتك، تلك هي عبارة القديس أوغسْتان؛ وهي أيضاً عبارة هوسّرل في نهاية كتابه تأملات ديكارتية؛ ولكن ماهو خاص بفرويد إنما هو أن هذا الاطلاع، هذا الوضوح، ينبغي أن يمر بـ«إذلال»، لأنه صادف عدواً مقنّعاً حتى هنا، هو مايسمّيه فرويد «مقاومة النرجسية».

وهذه المعارضة للنرجسية، بوصف النرجسية بؤرة مقاومة للحقيقة، هي التي تتحكّم بالقرار الطرائقي، قرار الانتقال من وصفٍ للوعي إلى طوبوغرافيا الجهاز النفسي. وينبغي للفلسفة أن تسلّم بأن لهذا اللجوء إلى نمط للأنا ذي نزعة طبيعية دلالة عميقة ذات علاقة بتكتيك الطرد ونزع الحيازة، الموجّه ضد وهم الوعي، المتجذّر هو نفسه في النرجسية. فواقعية اللاشعور، التي أصبحت واقعية الأنا نفسها، ينبغي اعتبارها طوراً من النضال الموجّه ضدّ المقاومات ومرحلة في سبيل ضرب من وعي الذات أقل تمركزاً على أنانية الأنا، يربّيه مبدأ الواقع، وتربيه الأنانكه، ومفتوح على حقيقة دون «وهم». وكل مايمكننا أن نقوله عن الوعي مع فرويد – وضدّ فرويد عند الاقتضاء– ينبغي من الآن فصاعداً أن يحمل علامة هذا «الجرح» المفروض على حبنا، حب الذات. وللتعبير عن هذه المسألة من الفقر الفكري الفينومينولوجي الكبير، مسألة تعنينا بقوة، سأستأنف قصداً كلمة أفلاطون التي قالها عن الوجود واللاوجود في السوفسطائي: «مسألتا الوجود واللاوجود مربكتان على حد سواء». وسأقول أنا كذلك، مسألة الوعي ومسألة اللاشعور مبهمتان على حدّ سواء.

ذلكم هو مايمكننا قوله لمصلحة فرويد، على عتبة نظريته في المراجع (النفسية). والآن، لن أخفي أن هذا التكتيك، المتكيّف تماماً مع كفاح ضدّ الوهم، يحكم على التحليل النفسي أنه لن يلتقي القضية التأكيدية الأصلية أبداً: ليس ثمة شيء غريب

(7)– ضرب من صعوبة التحليل النفسي.G.W، XII، ص. 3–12؛ .S.E، XVII، ص.137–144؛ الترجمة الفرنسية في محاولة في التحليل النفسي التطبيقي، ص.137–146. انظر عن علم الشخصية الفرويدي، جاك لاكان، «مرحلة المرآة بوصفها مكوناً لوظيفة الأنا الشخصية»، المجلة الفرنسية للتحليل النفسي، XIII، 4، 1949. ص.449–454؛ «تكوّنات اللاشعور»، ندوة 1957–8. نشرة علم النفس، رقم 11، د. لاغاش؛ «افتتان الأنا بالوعي»، مجلة التحليل النفسي،III، 1957 ص.33–45؛ «التحليل النفسي وبنية الشخصية»، مجلة التحليل النفسي، VI، 1961. ص.5–54؛ ب. لوكه، «التوحّدات المبكّرة في تبنين الأنا وإعادة تبنينها» مجلة التحليل النفسي الفرنسية، XXVI، 1962. ص.117–329؛ ب.ك. راكاميه، «الأنا، الذات، الشخص والعصاب، التطور في الطب النفسي»، 1958، 2. ص.445–466؛ وانظر، عن دور الصورة الجسمية، ف. دولْتو «علم الشخصية وصورة الجسم»، مجلة التحليل النفسي الفرنسية، 71، 1961، ص.59–92؛ س.أ. شنْتوب، «ملاحظات عن تصور الأنا ومراجعها لمفهوم الصورة الجسمية»، مجلة التحليل النفسي الفرنسية، XXVII، 2 / 3. 1963، ص.271– 300؛ جـ. بانكو، «التبنين الدينامي في الفصام»، المجلة السويسرية لعلم النفس، 27، 1956.

عن فرويد أكثر من فكرة كوجيتو يطرح نفسه بوصفه حكْماً صادقاً بالضرورة لايرتدّ إلى أشكال أوهام الوعي كلها. ولهذا السبب تكون نظرية فرويد معاً محرِّرة جداً من أوهام الوعي، ومخيِّبة للأمل جداً بفعل عجزها عن أن تمنح «أنا» الـ أنا أفكر معنى من المعاني. ولكن خيبة الأمل هذه، الفلسفية بالمعنى الحقيقي للكلمة، ينبغي أول الأمر أن تودع في حساب «الجرح» و«الإذلال» اللذين يفرضهما التحليل النفسي على حب الذات لدينا.

ولهذا السبب ينبغي للفيلسوف، عندما يقارب نصوص فرويد المخَصصة للأنا، أو للوعي، أن ينسى مساعي فرويد الأكثر أساسية من علم الأنا لديه وأن يقبل أن يترجّح موقع الـ أنا أفكر، أنا موجود، الموقع نفسه؛ ذلك أن كل مايقوله فرويد عنه يفترض مسبقاً هذا النسيان وهذا الترجّح؛ فلا يمثل الوعي أو الأنا أبداً في منظومية فرويد بوصفهما موقعاً صادقاً بالضرورة، بل بوصفهما وظيفة اقتصادية.

وإذ ندخل الفرويدية على هذا النحو من الباب الضيّق لمنظوميتها، فإننا نحقق التخلّي عن الوعي تحقّقاً قوياً جداً؛ ونحن «نحقّقه» بالمعنى الحقيقي للكلمة، لأن إلى ضرب من واقعية المراجع النفسية إنما يقودنا هذا الفرع من المعرفة. ولكن هذه الواقعية غير مفهومة إذا نظرنا إليها وحدها؛ فالتخلي عن الوعي سيكون غير معقول بالمعنى الحقيقي للكلمة، إن لم يكن يفلح إلا في أن يجعل التفكّر مغترباً في فحص شيء. وهذا إنما هو مايحدث إذا أهملنا الصلات المعقّدة التي تربط هذا الشرح الموقعي- الاقتصادي بالعمل الفعلي للتفسير، الذي يجعل من التحليل النفسي فكّ رموز معنى خفيّ في معنى ظاهر.

والمسار الثاني الذي جعلتنا الميتاسيكولوجيا نسلكه يستمدّ أصله من المفهوم الصعب، مفهوم «التقديم النفسي للدوافع». ولهذا المفهوم المسلّم به أكثر مما بُرهن عليه، الذي يُعتبر في بعض الأحيان وسيلة، وظيفةٌ يتعذّر استبدالها، إنه يكوّن لسان الوصل الرئيس لسلسلة التفكّر: إنني أضعه في هذه النقطة من التقهقر حيث حركة «استبعاد» الوعي المباشر تظهر كأنها مقلوب حركة «استئنافه» بوصفها بداية احتياز المعنى من جديد.

وثمة نقطة، ولنقلْ، حيث مسألة القوة ومسألة المعنى يتزامنان: هذه النقطة هي أن الدافع يدلّ على نفسه في الحياة النفسية بواسطة الامتثالات والحالات الوجدانية التي «تقدّمه». فلنترك جانباً مشكل الحالة الوجدانية التي سنعود إليها في المقطع القادم، ولنقتصر على فحص هذه التقديمات التي يسميها فرويد التقديمات التمثيلية للدافع.

والدافع، في وجوده البيولوجي، يتعذّر معرفته، يقول لنا فرويد؛ إنه، على

العكس، يدخل الحقل بقرينته، قرينة التقديم؛ وبفضل هذه العلامة، يكون الجسم «ماثلاً في النفس». وسيكون منذئذ ممكناً أن نستخدم لغة واحدة للاشعور والشعور على حدّ سواء: بوسعنا أن نتكلم على امتثالات لاشعورية وشعورية، فثمة ضرب من وحدة الدلالات القصدية يحافظ من الآن فصاعداً على قرابة معنى بين المنظومات، على الرغم من الحاجز الذي يفصل بينها. وأهمية هذه القضية كبيرة؛ إنها مزدوجة: النفسيّ لايمكنه من جهة، أن يُحدّد بكونه شعورياً، بالإدراك الواعي؛ والقرابة، في هذه المسألة، مع مفهومي ليبنز في النزوع والإدراك، التي سنسترسل فيها استرسالاً طويلاً بعد قليل، تنير كثيراً وتجعل مفهوم التقديم النفسي للدافع لدى فرويد أمراً معقولاً؛ وقرابة المعنى، من جهة ثانية، بين اللاشعور والشعور، تستلزم أن النفسيّ، لايمكنه أن يُحدَّد دون إمكان الصيرورة- الشعور، مهما كان هذا الإمكان بعيداً، ومهماً كان عسيراً. كذلك كلمة لاشعور، حتى ولو أن الرمز الاسمي «ics» حلّ محلها، تحتفظ بإحالة إلى الوعي؛ فـ«الوعييّ»(*)، يلاحظ فرويد، «يكوّن نقطة الانطلاق لكل بحوثنا»[8]؛ هناك سمة وحيدة من سمات السيرورات النفسية نُعطاها بصورة مباشرة، يقول فرويد، لاتتناسب على الإطلاق مع التمييز بين المنظومات... وهكذا لايكون الوعي في علاقة بسيطة مع المنظومات، ولا مع الكبت»... وبوسعنا على الأكثر، وينبغي لنا، أن «نتحرّر من دلالة العَرَض الوعييّ»[9]. وهذا تماماً هو مافعلناه تحت عنوان التخلّي عن الوعي. ولكن الوعييّ لايمكنه أن يُحذف ولايُدمّر. والواقع أن مفهوم التقديم النفسي إنما يتّخذ معنى بالنسبة لإمكان الصيرورة – الشعور، وبالنسبة إلى احتياز الوعي بوصفه مهمّة. إنه يعني مايلي: مهما كانت ممثّلات الدافع الأولية بعيدة، ومهما كانت فسائلها مشوّهة، فإنها تنتمي أيضاً إلى منطقة المعنى؛ إن بوسعها أن تُترجم بعبارة الحياة النفسية الشعورية؛ ونقول باختصار إن التحليل النفسي ممكن بوصفه عودة إلى الوعي لأن اللاشعور متجانس مع الوعي على نحو من الأنحاء؛ إنه آخره النسبي وليس الآخر على نحو مطلق.

2- واقع الهو، مثالية المعنى

يمكننا الآن أن نستأنف في التفكّر، وفي حركته المزدوجة من الاستبعاد

(*)- الوعييّ (Conscientiel) مشتق من الوعي، أي الصفة من الوعي، على غرار شعوري ولاشعوري «م».
(8)- اللاشعور، .G.W، X، ص.271؛ .S.E، XIV، ص.172؛ الترجمة الفرنسية في ميتاسيكولوجيا، ص.104.
(9)- المصدر نفسه، .G.W، X، ص.291؛ .S.E، XIV، ص.192؛ الترجمة الفرنسية ص139.

والاستعادة على نحو أكثر دقّة، مناقشة الطريقة التي تركناها معلّقة في الفصل الأول. ولن أعود إلى فحوى المفاهيم التفسيرية والمفاهيم الموقعية- الاقتصادية من وجهة نظر قوامها الخاص وإمكانها معاً في إيبستيمولوجيا متماسكة. إنني أعكف على قرينة «الواقع» التي ترتبط على نحو أخصّ بالمفاهيم الموقعية- الاقتصادية وعلى قرينة «المثالية» في مفاهيم الدلالة، والقصد، والدافعية.

تقصد الفرويدية أن تكون ضرباً من واقعية اللاشعور: وبهذا الصدد يشكو فرويد أن الحكم المسبق الخاص بالوعي يمنع «الفلاسفة» من أن ينصفوا مفاهيم التحليل النفسي للاشعور. إنه مصيب؛ ولكن المسألة تظل كامنة في أن نحدد أي واقعية نجاهر بها ونمارسها حين نخضع وقائع التحليل النفسي إلى المفاهيم الأساسية في الميتاسيكولوجيا. وهنا إنما تكمن مهمة ضرب من النقد، بالمعنى الكانتي للكلمة؛ وهذه المهمة يمكنها أن تتحقّق من الآن فصاعداً.

فأن تتطلّب الموقعية الفرويدية ضرباً من واقعية اللاشعور، ذلك أمر ليس موضع شك؛ ونحن أنفسنا، لهذا السبب، أقررنا هذه الواقعية من وجهة نظر التفكّر، من حيث أننا اعترفنا فيها بمرحلة التخلّي، والاستبعاد، خلافاً لكل احتياز للوعي المبتسر أو الوهمي. ولكن هذا الانفصال إزاء وعيي ليس انفصالاً إزاء كل وعي. فصلة مفاهيم الميتاسيكولوجيا بالعمل الفعلي للتفسير تتيح الإدارك الواعي لنسبية من نوع جديد لا تتناول الوعي الذي «له» اللاشعور ، إذا كان بوسعنا أن نقول، بل تتناول مجموع حقل الوعي الذي يكوّنه عمل التفسير. ولكن هذه القضية الجديدة تملؤها الفخاخ؛ ذلك أن هذا العمل وهذا الحقل هما عمل وحقل وعي علمي من المهم أن نميّزه، مبدئياً على الأقل، من كل ذاتية خاصة، بما فيها ذاتية المحلّل، وأن نعتبره ذاتية متعالية، أي بؤرة قواعد تشرف على التفسير.

وهذه الواقعية التي فصلناها إذا جاز القول عن أنفسنا نحن الذين نتفلسف، وقطعنا رباطها مع وعينا المباشر، تظلّ معلقة طالما لم نربط الموقعية نفسها بحقل علم التفسير، حقل تتكوّن «فيه» كل واقعية. ولكننا ينبغي أن نفهم جيداً هذه الصلة إذا لم نشأ أن نلغي المنفعة التي تمثّلها، بالنسبة لتقدّم التفكّر، واقعية فرويد. ولم تكن هذه الواقعية تمثّل في نظرنا سقوطاً في النزعة الطبيعية، بل تمثّل الحرمان من حيازة اليقين المباشر، تراجعاً وإذلالاً لنرجسيتنا؛ وماعلينا أن نقوله الآن لاينبغي أن يكون انتقاماً مراوغاً صادراً من هذه النرجسية نفسها، بل ينبغي أن يكون ارتقاء لمزية جديدة من مزايا الوعي. وهذا الارتقاء نتيجة وفائدة التخلّي عن الوعي الذي أتاحه له، مع أن كون الوعي شرط الإمكان لواقعية الموقعية أمر لا يُكتشف إلا فيما بعد.

وليس في هذا الوضع مايثير الدهشة، ولايشبه على الإطلاق حلقة مفرغة. إنه

يميّز، على نحو عام، تلك العلاقة بين الواقعية الاختبارية، التي يفترضها مسبقاً كل مشروع علمي، وبين مثالية نقدية تشرف على كل تفكّر إبستيمولوجي يتناول مشروعية علم للوقائع. فلا ينبغي إذن لنقد مفاهيم الموقعية، ذات النزعة الواقعية، أن تعيدنا إلى وعي الفرد المحلِّل، تحت طائلة أن يجعلنا نخطو خطوة إلى الوراء باتجاه الوعي المباشر الذي أدرنا ظهرنا إليه عن قصد؛ ومن المؤكد أن التحليل ينطلق دائماً من ألغاز المعنى بالنسبة لهذا الوعي، من أعراضه بالنسبة له، من قصة الحلم، الذي ينتجه للمحلّل. وذلك أمر صحيح، ولكن المهم يكمن في مكان آخر؛ المهم إنما هو تعليق هذا المعنى المباشر، أو بالحري هذه الفوضى من المعاني، وانزياح المعنى الظاهر ولامعناه إلى حقل قراءة الرموز التي يكوّنها العمل التحليلي نفسه. والحال أن الموقعية هي التي تتيح هذا التعليق وهذا الانزياح. ومنذئذ يكون نقد المفاهيم ذات النزعة الواقعية ممكناً وحده، إنه نقد إيبستيمولوجي، نقد «يستنتج» هذه المفاهيم- بمعنى الاستنتاج المتعالي لدى كانت- ، أي يسوّغها بقدرتها على أن تنظِّم مجالاً جديداً من الموضوعية والمعقولية. ويبدو لي أن ألفة كبرى مع الفكر النقدي كانت ستوفّر كثيراً من المناقشات السكولاستيكية في واقعية اللاشعور وفي الموقعية على وجه العموم: كما لو أن الاختيار بين واقعية المراجع «اللاشعور، قبل الشعور، الشعور» ومثالية المعنى واللامعنى كان أمراً واجباً. وعلّمنا كانت، فيما يخص الفيزياء، أن نضمّ واقعية اختبارية إلى مثالية متعالية؛ وأقول تماماً متعالية؛ لا ذاتية أو سيكولوجية كما ستكون حالة نظرية مغالية في حسن القصد كانت ستعمل مبكّراً على إلغاء نتيجة «الموقعية» وفائدتها. ولكن كانْت جعل هذا الضمّ أمراً ممكناً في علوم الطبيعة؛ ويبقى علينا أن نجريه في التحليل النفسي حيث للنظرية دور مكوّن بالنسبة إلى الوقائع التي تبنيها.

واقعية اختبارية من جهة. ذلك يعني عدة أمور:

1- ليست الميتاسيكولوجيا بناء دخيلاً اختيارياً؛ وهي ليست إيديولوجيا، أو ضرباً من التأمل النظري؛ إنها تنتمي إلى ماكان كانْت يسمّيه الأحكام التي تحدّد التجربة؛ إنها تحدّد حقل التفسر. فينبغي إذن أن نتخلّى عن فصل الطريقة عن النظرية، عن أخذ الطريقة دون النظرية، فالنظرية طريقة هنا.

2- يبلغ التحليل، في نهاية مشروعه لقراءة الرموز، واقعاً شأنه شأن علم طبقات الأرض وعلم الآثار «الأركيولوجيا». وهذا الواقع الذي نصادفه، نجده، يفاجئنا بأنحاء متعدّدة: بوصفه أول الأمر فَرَضاً لتحليل منتهٍ. فذاك التحليل للحلم ينتهي إلى أن يتعثر ببؤرة أخيرة حيث يتوقّف؛ وأفهم بهذا المعنى ما يقوله فرويد عن

التحليل الذي يمكن أن ينتهي[10]؛ وفي لحظة ينتهي التحليل لأنه يفضي إلى هذه الدالّات لا إلى تلك:النهاية التي يفضي إليها التحليل هي الوجود الفعلي لـ هذه السلسلة الألسنية وليس لتلك السلسلة الأخرى.

3- إنه واقع لمثل هذا التشكلّ النفسي، ولكنه واقع نموذجي أيضاً: التفسير ممكن لأنه يسقط سقوطاً جديداً بانتظام على القطع نفسها من الدالّات، وعلى العلاقات نفسها؛ وتكّون هذه المعاودات معجماً متكّوناً الآن في ضرب من النمطيّ المسبق: «فثمة» معنى قبل أن تفكّر «الأنا»؛ الهو يتكلّم. وهكذا يمكن للتحليل أن ينتهي لأن تشكّلات مفردة ممكنة التمييز؛ ولكن المفرد يمكن تمييزه بوصفه كذا لا بوصفه شيئاً آخر، لأنه يقطّع تفرّده داخل نماذج تحدّ من كثرة التركيبات الممكنة. فينبغي إذن أن نضيف إلى معنى الانتهاء الممكن معنى الترتيب المنتهي للتركيبات. ونتوجّه على هذا النحو صوب فكرة بنية محدّدة يتحقّق منها التحليل ويفترضها مسبقاً.

4- تستند الواقعية الفرويدية، بالإضافة أيضاً إلى تفرّد المعنى والتعداد المحدود للبنيات النموذجية إلى سمة آلية القوانين التي تحكم منظومة اللاشعور؛ وهذا الفارق بين القوانين التي تحكم هذه المنظومة وقوانين الفاعلية الشعورية هو الذي يسوّغ الانتقال، في نظر فرويد، من وجهة النظر الوصفية إلى وجهة النظر المنهجية. وليست هذه الغربة في مشروعية أخرى، ألتقي بواسطتها نفسي بوصفي آلية، دون تماثل مع الوضع الذي يصفه هيغل في مبادئ فلسفة الحقوق؛ فعندما يدرك الفهم (entendement) فكرياً فاعلية الإنسان بوصفه موجود رغبة، يدركها في منظومة تحقّق الضرورة بوصفها آلية، بوصفها واقعاً خارجياً، ويصرّح فرويد: «الاقتصاد السياسي هو العلم الذي تكون نقطة انطلاقه في وجهة النظر هذه»[11]. وليس هذا الالتقاء للاقتصاد السياسي، عرضيّاً، لأنه إنما هو ضرب من اقتصاد الدوافع الذي يُقدِم على أن يملأ الإطار الموقعي. فممارسة الطريقة التحليلية ليست ممكنة إذا لم نتبنّ وجهة النظر ذات النزعة الطبيعية التي يفرضها النمط الاقتصادي وإذا لم نؤكّد نموذج المعقولية الذي يمنحه؛ وكل قدرة الاكتشاف هي من من جانب هذا النمط أول الأمر. ولهذا السبب يبدو لي أن كل ترجمة محض ألسنية للتحليل ضربٌ من التهّرب من الصعوبة الأساسية التي يقترحها فرويد؛ فواقعيته «ذات أساس متين»؛ وما يسوّغ هذه الواقعية هو الجانب من الشيء، من شبه الطبيعة للقوى والآليات

(10)- تحليل منته وتحليل لا ينتهي، .GX.W. XVI، ص59-99؛ .S.E. XXII، ص216-283؛ الترجمة الفرنسية في مجلة التحليل النفسي، XI، رقم1، ص3-38.

(11)- هيغل، مبادئ فلسفة الحقوق، مقطع 189. الترجمة الفرنسية، غاليمار، ص187.

المعنيّة. وإذ لم يمض المرء إلى هذا الحدّ، فإنه يعود إلى أوّلية الوعي المباشر عاجلاً أم آجلاً.

ولكن علينا أن نطرح السؤال التالي أيضاً لأنه ينبغي على وجه الدقة أن نمضي حتى هذه الواقعية: أي واقعية، وواقعية ماذا؟ وهنا إنما ينبغي أن نتبنّى على وجه الدقة الكبيرة ما تعلّمنا الموقعية. فالواقع الذي يمكن أن تعرفه الموقعية إنما هو واقع التقديمات النفسية للدافع، وليس واقع الدوافع نفسها؛ إ ن واقعية اختبارية ليست واقعية ما لا يمكن أن يُعرف، بل واقعية ما يمكن أن يُعرف؛ والحال أن ما يمكن أن يُعرف ليس، في التحليل النفسي، ذلك الوجود البيولوجي للدافع، بل الوجود السيكولوجي لتقديمات الدافع النفسية: «إن أي دافع، يقول فرويد، لايمكنه أن يصبح أبداً موضوع الوعي؛ وبوسع الامتثال الذي يقدّمه وحده أن يكون هذا الموضوع للوعي. وليس بوسعه أن يكون ماثلاً في اللاشعور إلا بواسطة الامتثال. ولن يكون ممكناً أن نعرف شيئاً عن الدافع لو لم يكن مرتبطاً بامتثال، أو لو لم يكن يصبح ظاهراً على شكل حالة وجدانية»[12]. فالواقعية الخاصة بموقعية فرويد، إنما هي إذن، أول الأمر، واقعية «التقديمات الفنسية» للدافع؛ وتمتدّ قرينة الواقع نفسها من الآن فصاعداً امتداداً تدريجياً إلى كل ما يربطه التحليل بالامتثال؛ وهكذا تصبح الشحنة الوجدانية واقعاً، له أيضاً «مكانه» في الموقعية، جرّاء الصلات التي ميّزناها بين الشحنة والتقديم التمثيلي: «نواة اللاشعور تتكوّن من تقديمات الدافع التي تقتضي تفريغ توظيفاتها، وبعبارة أخرى اندفاعات الرغبة»[13]. وهذه الصلة هي التي تتيح الانتقال من وجهة النظر الموقعية إلى وجهة النظر الاقتصادية، على المستوى الواقعي نفسه. فـ«التوظيفات» وكل العمليات «الاقتصادية» الأخرى لا يمكننا أن نميّزها، ونتعرّفها، ونسمّيها إلا اعتماداً على هذه الامتثالات وعلى الشحنة الوجدانية التي تكوّن الجانب الكمّي منها. ولهذا السبب لا يفوت فرويد أبداً، في النصوص الأكثر اتصافاً بالنزعة الواقعية له، أن يعلن «أقدار الدوافع» كما أقدار «تقديمات» الدافع: «الكبت، في الأساس، سيرورة، تتحرّك في حدود منظومتي اللاشعور وقبل الشعور على الامتثالات»[14]. ولأن هذه الواقعية هي واقعية «تقديمات» الدوافع، لا واقعية الدوافع نفسها، إنما هي أيضاً واقعية ما يمكن أن يُعرف، لا واقعية ما تتعذّر معرفته، ما يتعذّر وصفه، والسحيق. وينبغي أن نتأمل معاً هذين النصيّن: الأول حيث يقول فرويد: «نظرية الدوافع هي ميثولوجيتنا إذا

(12)- اللاشعور، .X.G.W، ص276، .S.E: XIV، ص177؛ الترجمة الفرنسية، ص112.

(13)- المصدر نفسه، .X.G.W، ص285، .S.E: XIV، ص186؛ الترجمة الفرنسية، ص129.

(14)-المصدر نفسه، .X.G.W، ص279، .S.E: XIV، ص180؛ الترجمة الفرنسية، ص118.

صحّ القول»[15]، والثاني حيث يصرّح: «معرفة الموضوع الداخلي ممكنة أكثر من معرفة العالم الخارجي»[16]. وهذا النص الثاني ملفت للنظر، لأنه معلَن بلغة كانتية؛ فلنرمّم السياق: قيل فيه إن كانْت صحّح إدراك العالم الخارجي وعلّمنا «ألا نعتبر إدراكنا مطابقاً للشيء المدرَك الذي تتعذّر معرفته»؛ وذلك نصّ يثير الدهشة لأنه ينبذ ما تتعذّر معرفته إلى الخارج، من جهة الشيء؛ «كذلك التحليل النفسي، يتابع النص قوله، يعلّمنا ألا نضع الإدراك الذي يحقّقه الوعي مكان السيرورة النفسية اللاشعورية التي هي موضوعه. والنفسيّ، شأنه شأن المادي، ليس من الضروري أن يكون في الواقع كما يبدو لنا. وسيروق لنا مع ذلك أن نكتشف أن تصحيح الإدراك الداخلي أقل عسراً من تصحيح الإدراك الخارجي، وأن معرفة الموضوع الداخلي ممكنة أكثر من معرفة العالم الخارجي»[17].

أما وقد قلنا قولنا هذا، فإنه يبقى أن نمفصل هذا «الواقع» على شبكة عمليات التفسير وأن نبيّن أن هذا الواقع لا وجود له إلا بوصفه واقعاً «جرى تشخيصه»[18]. وليس واقع اللاشعور واقعاً مطلقاً، ولكنه واقع نسبي للعمليات التي تمنحه معنى. وهذه النسبية تنطوي على ثلاث درجات سنرتّبها من الأكثر اتصافاً بالوضعية إلى الأكثر اتصافاً بالذاتية أو، إذا شئنا، من الأكثر إيبستيمولوجية إلى الأكثر سيكولوجية.

1- لاشعور الموقعية الأولى خاص بقواعد قراءة الرموز، قواعد أتاحت الصعود على سبيل المثال من فسائل اللاشعور في منظومة قبل الشعور إلى «أصلها» في منظومة اللاشعور. وهذه النسبية هي التي ينبغي أن نفهمها: إنها لا ترتدّ إلى ضرب من مجرد إسقاط المفسِّر، بمعنى سيكولوجي في لغة العامة؛ وهي تعني أن واقع الموقعية يتكوّن «في» علم التفسير، ولكن بمعنى محض إيبسْتيمولوجي. ففي حركة الصعود من «الفسيل» (قبل الشعور) إلى «الأصل» (اللاشعور) إنما يتّخذ مفهوم اللاشعور قواماً وتُختبر قرينته، قرينة الواقع. وذلك لايعني القول على الإطلاق إن اللاشعور واقعيّ بالنسبة لشعور الفرد المعنيّ؛ وهذه الإحالة إلى الوعي «ذي العلاقة» باللاشعور ينبغي اعتبارها معلّقة واعتبار هذه العلاقة مقطوعة؛ ولكن هذا التعليق يُظهر نسبية أخرى ليست «ذات نزعة ذاتية» ولكنها إبستيمولوجية: نسبية

(15)- المحاضرات الجديدة، .X.G.W، ص101؛ .S.E، XXII، ص95؛ الترجمة الفرنسية، ص130.
(16)- اللاشعور، .X.G.W، ص270؛ .S.E، XIV، ص171؛ الترجمة الفرنسية، ص102.
(17)- المصدر نفسه.
(18)- لجأت إلى مفهوم التشخيص والواقع الذي جرى تشخيصه في التفسير الأول الذي اقترحته للاشعور الفرويدي (الإرادي واللاإرادي، ص350-384). وأستأنفه هنا مع هاجس أكبر أن أسوّغ واقعية فرويد ومذهبه الطبيعي. وسنواجه هذا التفسير بتفسير بوليتزر، نقد أسس علم النفس، 1. علم النفس والتحليل النفسي، ريدر، 1928، وتفسير ج.ب.سارتر، «التحليل النفسي الوجودي»، في الوجود والعدم، المنشورات الجامعية الفرنسية، 1943.

الموقعية نفسها إلى الكوكبة التفسيرية التي تكّونها العلامات، والأعراض، والقرائن، والطريقة التحليلية، والأنماط الشارحة، معاً.

2- وبالنظر إلى هذه النسبية من الدرجة الأولى، وانطلاقاً منها، وإلى داخلها، إنما يمكننا أن نسمّيها نسبية موضوعية - أريد أن أقول نسبية بالنسبة لقواعد التحليل نفسها لا لشخص المحلّل-، وأن نتكلّم على نسبية من الدرجة الثانية، بين ذاتية: الوقائع التي تُعزى إلى اللاشعور بفعل التفسير التحليلي هي وقائع دالّة أول الأمر بالنسبة لآخر؛ وهذا الوعي الشاهد، وعي المحلّل، يشكّل جزءاً من الكوكبة التفسيرية التي «فيها» يتكّون الواقع الموقعي. ولسنا في حالة تتيح لنا أن نمنح هذه المعاينات كل معناها، ولابدّ أيضاً من مسيرة طويلة حتى يكون بوسع هذا التكوين الثنائي أن يكون موضوع مناقشة؛ وليس بوسعنا في اللحظة الراهنة أن نفهم منه سوى الدلالة الإيبستيمولوجية في إطار القواعد الموضوعية التي تقود التحليل؛ويمثل المحلّل فيها فقط بوصفه من يمارس قاعدة اللعبة، لا بوصفه أيضاً شخصاً مواجهاً داخل علاقة ثنائية، تكون حقيقة وعي الواحد بمقتضاها موجود في وعي الآخر؛ ولن يظهر هذا المعنى إلا عندما يبين المحلّل نفسه بوصفه صيرورة- شعوراً لا بوصفه فقط موضوع تحليل وعيُه كان معلّقاً (موضوعاً بين قوسين) ومرفوضاً بوصفه أصل معنى. فلْنكتف بالقول إن اللاشعور- وعلى وجه العموم الواقع المنظّم في الموقعية- يرصنهما آخر، بوصفهما واقعاً، وفق قواعد التفسير. وسنقول ما يكفي فيما بعد كم تكون هذه العلاقة مجردة، علاقة التشخيص بالقياس على العلاقة العلاجية الكاملة والعينية التي يكون رهانها، بواسطة الحوار والصراع بين وعيين، هو الصيرورة الشعور لموجود مفرد. وما يمكننا أن نقول عن ذلك، في المرحلة الراهنة من التفكّر، يكفي لتوضيح الفحوى الموضوعية للقضايا التأكيدية التي تتناول اللاشعور. فبالنسبة إلى القواعد التفسيرية وإلى آخر إنما «يكون» لوعي معيّن لاشعور، ولكن هذه العلاقة لا تظهر إلا في التخلّي عن هذا الوعي الذي يكون له لاشعور بوصفه لاشعوراً «خاصاً» به.

3- في التبعية أخيراً لهذه النسبية المزدوجة إنما يمكننا أن نشرح شكلاً ثالثاً من التبعية التي ليست سوى ذاتية، مع أنها تكون مكوّنة في رتبتها: وأقصد أن أتكلّم على تكوين الواقع التحليلي النفسي في لغة التحويل، ويمثل تفرّد المحلّل النفسي هنا بوصفه قطب إحالة يتعذّر إجلاؤه؛ وهذا المحلّل المعيّن هو الذي يثير التحويل، ويعانيه ويُوجّهه إلى حدّ معين، ومعنى ما يكون موضع تساؤل في التحليل يتخّذ في هذا التحويل قواماً، ولكننا نحن هنا على حدود الجائز وما يتعذر توقعُه؛ وليس المقصود مع ذلك عاملاً عرضياً: ليس التحويل عارضاً للعلاج، ولكنه دربه الإلزامي؛

والحقيقة أن التحويل يتخّذ كل مرة شكل علاقة وحيدة. ويتعذّر أن نتكلّم عليه إلا من حيث كونه واقعة منظّمة وليس حَدَثاً يتعذّر حسابه؛ وهذه الواقعة المنظّمة هي التي تكون موضوعاً لعلم طرائق التعليم. فالتحويل نفسه يُعلِّم ويُتعلّم، والحدث المتعذّر حسابه إنما هو التقاء شخصية المحلّل الفريدة: إنها لا تُعلّم ولا تُتعلّم. ومن المؤكد أن الواقعة المنظّمة لا تنفصل عن الحدث المتعذّر حسابه: ولكن الأولى– المنفصلة عن الثاني بصورة تجريدية– هي الماثلة في الكوكبة التفسيرية التي يكون «الواقع» النفسي الذي يتكلّم عليه المحلّل متعلّقاً بها.

وهذه الملاحظات بدت لي ضرورية، إزاء واقعيةٍ، واقعية تقديمات الدافع، لن تكون اختبارية بل عفوية، ستلقي فيما بعد في اللاشعور ذلك المعنى النهائي، كما يرصنه تحليل منته. ويكون التحليل النفسي نفسه عندئذ ميثولوجيا، أسوأ الميثولوجيات كلها، لأنه يكمن في جعل اللاشعور يفكّر. إن القوة التعبيرية لكلمة «هو»–أكثر أيضاً من لفظة لاشعور– هي التي تحمينا من هذه الواقعية العفوية التي تعود إلى منح اللاشعور وعياً، وازدواج الوعي في الوعي. فاللاشعور «هو» ولا شيء غير هو.

وإذ نحيل اللاشعور دفعة واحدة، بصفة أساسية لا بصفة عرضية، إلى الكوكبة التفسيرية، فإننا نحدّد معاً مشروعية وحدود كل قضية تأكيدية تنصبّ على واقع المراجع؛ ونحن نمارس نقداً لمفاهيم التحليل النفسي، والنقد يعني تسويغاً لفحوى المعنى وتحديداً لطموحها أن يتّسع خارج حدود تكوينها. وهذه الحدود إنما هي حدود الكوكبة التفسيرية، أي لهذا المجموع الذي تكّونه: 1– قواعد التفسير، 2– الوضع بين الذاتي للتحليل، لغة التحويل. وليس للموقعية، خارج هذا الحقل من التكوين، أي معنى.

وسنقول إذن في الخلاصة: واقع الهو، مثالية المعنى. واقع الهو من حيث أن الهو يحمل المفسّر على التفكير. مثالية المعنى، من حيث أن المعنى ليس كذلك إلا في نهاية تحليل أُعدّ في التجربة التحليلية وباللغة التحويلية.

3- مفهوم الأركيولجيا

أفهم إذن الميتاسيكولوجيا الفرويدية بوصفها مغامرة تفكّر؛ دربها التخلّي عن الوعي، لأن الصيرورة– الشعور مهمتها.

ولكن ضرباً من الكوجيتو الجريح هو الذي يباشر هذه المغامرة: كوجيتو يطرح نفسه، ولكنه لا يملك نفسه؛ كوجيتو لا يفهم حقيقته الأصلية إلا في الاعتراف وبالاعتراف بعدم مطابقة الوعي الراهن لموضوعه، بوهمه وكذبه.

وينبغي لنا الآن أن نخطو خطوة إضافية ونتكلّم، لا بعبارات سلبية فقط على عدم مطابقة الوعي لموضوعه، ولكن بعبارة إيجابية على وضع الرغبة التي بها كنت وبها أجد نفسي الآن أنني أكون. وهذا الوضع السابق على «الوجود» في قلب «الكوجيتو» هو الذي ينبغي لنا الآن توضيحه تحت عنوان أركيولوجيا الفرد.

فليست موقعية فرويد فقط هي التي ينبغي لنا أن نكررّها في أسلوب فلسفة تفكّرية، وإنما الاقتصاديّ الفرويدي أيضاً. إننا سوّغنا وجهة النظر الموقعية بتكتيك التخلّي الذي به يقوم التفكّر بهجومه المضادّ على ممارسة الوعي الكاذب السحرية المؤذية. وإذ نتقدّم باتجاه الصعوبة الرئيسة لهذا التأمل، فإننا سنحاول أن نسوّغ وجهة النظر الاقتصادية بوصفها القول الذي يناسب أركيولوجيا الفرد.

وجازفنا، منذ مَدخلنا إلى قراءة فرويد، في عرض المبحث، بوصفه حجر ربط في سبيل المناقشة الراهنة، مبحث نحاول الآن أن نربطه ربطاً متيناً بفلسفة للتفكّر. وربما، وكنا قد قلنا ذلك، يكمن معاً، في وضع الرغبة نفسه، إمكان الانتقال من القوة وتعذّر استعادة القوة من اللغة استعادة كاملة.

والصلة بين الإمكان والتعذّر هي التي ينبغي الآن أن تكوّن مبحَث تفكّرنا. وبدت لنا وجهة النظر الاقتصادية حتى الآن بوصفها نمطاً، أعني فرض عمل تسوّغه الوظيفة الإيبستيمولوجية؛ ولكن اختيار هذا النمط الاقتصادي يظلّ خارجياً بالنسبة لحركة التفكّر، مادام ليس له مع التفكّر سوى هذه العلاقة السلبية التي سمّيناها التخلّي عن الوعي. وما ينبغي أن يظهر الآن إنما هو علاقة عميقة من الانسجام بين هذا النمط الاقتصادي وما أسمّيه من الآن فصاعداً مرحلة التفكّر الأركيولوجية. فلم تعد وجهة النظر الاقتصادية عندئذ نمطاً فقط ولا حتى وجهة نظر؛ إنها إنما تتضمّن رؤية للأشياء والإنسان؛ ذلك أن انقلاباً في فهم الذات، جذرياً بهذا القدر، لا يمكنه أن ينغلق في نمط وينبثق عن مجرّد اختيار طرائقي. وأرى، فيما يخصّني، كشفاً عن العتيق في الفرويدية، ومظهراً ذا أسبقية دائماً. وبذلك إنما تحتفظ الفرويدية بجذور قديمة وتنمّي جذوراً جديدة في الفلسفة الرومانسية، فلسفة الحياة واللاشعور. وبوسعنا أن نستعيد كل التأليف النظري لفرويد من وجهة نظر نتائجه الزمنية، وسنرى أن مبحث السابق هو هاجسه الخاص.

وستكون الخلَية النغمية لكل هذا العرض التفصيلي مفهوم النكوص في الفصل الشهير السابع لكتاب تفسير الأحلام. إننا حلّلناه تحليلاً طويلاً ولا أعود إلى بنية هذا الفصل الصعب، ولا إلى السمة المجازية أو ذات النزعة الواقعية لتخطيطية الجهاز النفسي، ولا إلى الصلة بين موقعية عام 1900 وتصور المشهد الطفولي لغواية الأب: إنني أمضي في خط مستقيم إلى ما يبدو لي أنه ذروة كل هذا البناء.

والتخطيطية، وقد بيّنا ذلك، مخصّصة لتشرح شذوذ الجهاز الذي يعمل بالمقلوب، في اتجاه «تقهقهري» لا «تقدّمي». وتحقيق الأمنيَة الذي يتألف منه الحلم، نكوصي على نحو ثلاثي: إنه عودة إلى المادة الخام للصورة؛ إنه عودة إلى الطفولة، إنه عودة موقعية صوب الطرف الأقصى الإدراكي من الجهاز النفسي بدلاً من ارتقاءٍ نحو الأقرب من الطرف الأقصى الحركي. والحال، يلاحظ فرويد، «أن «هذه الضروب الثلاثة من النكوص لا تكوّن سوى ضرب واحد، ولا تلتقي في غالبية الحالات، ذلك أن الأقدم في الزمن هو الأكثر بدئية أيضاً من وجهة النظر الشكلية ويقع في الموقعية النفسية الأقرب من الطرف الأقصى الإدراكي»[19]. وأخيراً، السمة التقهقرية من وجهة النظر الموقعية تُستخدم للتعبير، في نمط، عن الشكلين الآخرين من النكوص، أي، من جهة، العودة إلى الصورة، إلى التمثيل المشهدي بالصورة، إلى الهلوسة، وإلى النكوص الزمني من جهة أخرى. والحال أن هذين الشكلين الأخيرين من النكوص متضامنان هما نفساهما: «تجمّعُ أفكار الحلم، يقول فرويد، يجد نفسه وقد تفكّك خلال النكوص وارتدّ إلى مادته الأولية»[20]. وهذا التفكّك، من جهة أخرى، وهو اسم آخر للنكوص الشكلي، هذه العودة من الفكرة إلى الصورة، يكون في خدمة عودة إلى الماضي، لأن «فكرة الحلم» ليس لها منفذ آخر، جرّاء الرقابة، إلا هذا الشكل الهلوسي من التمثيل بالصورة: «سيكون الحلم، وفق هذا التصوّر، مكافئاً لمشهد طفولي، يعدّله التحويل على مجالٍ حديث؛ فالمشهد الطفولي لا يمكنه أن يحقّق ظهوره الجديد، وينبغي له أن يكتفي بالظهور مجدّداً في حلم»[21]. وأخيراً، إن المعنى الزمني للنكوص هو الأكثر بروزاً بقوة: «الحلم، بالإجمال، مثل على النكوص إلى الوضع الأبكر للحالم، على انبعاث طفولته، انبعاث اندفاعاته التي سادت هذه الطفولة، انبعاث أشكال من التعبير حازتها»[22]. ويضيف فرويد إذ يوسّع هذه الرؤية: «نحن نستشعر كل الصحة في كلمات نيتشه حين يقول إن في الحلم عصراً بدائياً للإنسانية يخلد، عصراً لا يمكننا أبداً أن نبلغه بدرب مباشر. وبوسعنا أن نأمل الوصول، بتحليل الأحلام، إلى معرفة الإرث العتيق للإنسان، وإلى اكتشاف ما هو فطري من الناحية النفسية»[23]. فأن تكون النبرة السائدة أخيراً هي نبرة تفسير الأحلام، ذلك أمر تؤكّده السطور الأخيرة من الكتاب: «أبوسع الحلم أن يجعل المستقبل معروفاً؟ لا يمكن أن يكون الأمر مطروحاً»، يجيب فرويد، ذلك أن الحلم إذا كان يُدخلنا في المستقبل، إذ يبيّن لنا رغباتنا متحقّقة، فإن

(19)- تفسير الأحلام. II / III،ص554؛.S. E، V، 548، الترجمة الفرنسية، ص451 (299) إضافة عام 1914.
(20)- المصدر نفسه، .G.W، II / III، ص549؛ .S.E، V، ص543، الترجمة الفرنسية، ص447 (296).
(21)- المصدر نفسه، .G.W، II / III، ص552؛ .S.E، V، ص546؛ الترجمة الفرنسية، ص448 (297).
(22)- المصدر نفسه، .G.W، II / III، ص554؛ .S.E، V، ص548؛ الترجمة الفرنسية، ص451 (299). إضافة 1919.
(23)- المصدر نفسه.

هذا المستقبل «تصوغه الرغبة التي لا تُدمّر على صورة الماضي»[24]. وهكذا تكون كلمة الماضي هي الكلمة الأخيرة لـ تفسير الأحلام. والقضية النظرية الداعمة لكل هذه المناقشة هي أن أي رغبة، حتى الرغبة في النوم- الذي يكون الحلم حارسه مع ذلك-، غير فعّالة إلا إذ انضمّت إلى «رغبات لاشعورنا المتعذّر تدميرها» و«الخالدة إذا صحّ القول».

ومن الممكن أن نقرأ مجدّداً كل تأليف فرويد بهذا السلك الناقل، كل تأليف فرويد، أعني الميتاسيكولوجيا بالطبع، ولكنني أعني أيضاً نظرية الثقافة، التي تتّخذ نبرة فلسفية فريدة. وسأميّز مفهوماً ضيّقاً من سمة العتْق، مفهوماً مستنتجاً من الحلم والعصاب مباشرة ونجده مبحوثاً في محاولات الميتاسيكولوجيا، من مفهوم معمّم، هو المفهوم الذي يُستخلص بالقياس من نظرية التحليل النفسي للثقافة.

فلْنبق، حتى نبدأ، في دائرة الأركيولوجيا الضيّقة.

وإذا كان، في الفرويدية، معنى للعميق، للسحيق، فذلك إنما هو في البعد الزمني، أو، على نحو أدقّ، في الارتباط بين وظيفة إضفاء الزمنية لدى الوعي وسمة «خارج الزمن» للاشعور. وحدث لنا أن قلنا إن الوظيفة الأولى للموقعية هي توزيع، على نحو مجازي، لدرجات عمق الرغبة، حتى التي يتعذّر تدميرها. وهكذا تكون الموقعية نفسها في خدمة الاقتصاديّ، بوصفه شكلاً استعارياً للمتعذّر تدميره بصفته كذلك: «لاشيء، في اللاشعور، ينتهي، ولا شيء ينقضي، ولا شيء يُنسى». ونحن مصيبون في أن نرى في هذه الصياغات استباقاً لصياغة المحاولة في اللاشعور. فسمة العتق تتّخذ فيه سمة سحيقة تمضي على الأخص بعيداً جداً عن كل طاقيّ للدوافع: «نواة اللاشعور، قال فرويد في محاولة في اللاشعور، تتكّون من تقديمات الدوافع التي تحتاج إلى أن تفرّغ شحنتها من التوظيفات...» ويستمرّ فرويد في قوله: «ليس في هذه المنظومة نفي، ولاشك، ولا درجة من اليقين؛ وكل ذلك يُدخله عمل الرقابة بين اللاشعور وقبل الشعور». وذلكم هو الأهمّ بالنسبة لنا: «سيروات منظومة اللاشعور خارج الزمن، أعني أنها ليست مرتّبة من الناحية الزمنية، وليست مشوّهة بفعل جريان الزمن، وليس لها باختصار أي علاقة بالزمن. فالعلاقة الزمنية، نقول مرة أخرى، ترتبط بعمل منظومة الشعور». ولا ينفصل هذا التصريح عن التصريح التالي: «سيرورات اللاشعور لا تأخذ الواقع بالحسبان كثيراً؛ إنها خاضعة لمبدأ اللذة». فكل هذه السمات ينبغي أن تؤخذ دفعة واحدة:

(24)- المصدر نفسه، .G.W، II / III، ص626؛ .S.E، V، ص621؛ الترجمة الفرنسية، ص505 (337).

«غياب التناقض، سيرورة أولية.. ، لازمنية، إحلال الواقع النفسي محل الواقع الخارجي»[25]. ويصعب على المرء أن يقاوم انطباعاً مفاده أن الميتاسيكولوجيا ليست فقط استخدام نمط بل ينفذ إليها ضرب من عمق الوجود، وتغوص فيه، حيث فرويد يلتقي شوبنهور، فون هارتمان ونيتشه.

والحقيقة أن فرويد لا يبدو في هذا النصّ مستعداً أن يمنح هذه اللازمنية، لازمنية اللاشعور، معنى آخر سوى معنى ضرب من مجرد الأسبقية في الزمن: «محتوى اللاشعور، يكتب في نهاية الفصل السادس من هذه المحاولة نفسها، ربما يُقارن بسيكولوجية شعب بدائي. وإذا كان ثمة لدى الإنسان بنية نفسية تأسّلية، شيء شبيه بغريزة الحيوانات، فإن ذلك إنما هو ما يكوّن نواة اللاشعور»[26].

وبمقدار ما يعدّل فرويد نظريته مع ذلك في المراجع النفسية، لا تكّف ميتاسيكولوجيا الزمن عن أن تتجاوز إطار ضرب من تطورية مبتذلة، فما كانت محاولة 1914 تقوله عن اللاشعور يُعزى الآن إلى الهو؛ إن الهو هو الذي يكون «خارج الزمن». وللفظة «هو» نفسها، المقتبسة من غرونّيك، المقتبسة هي نفسها من مثال نيتشه، أصداء لا تُحصى ولا يمكن أن يستنفدها مجرد طاقيّ. وليس المقصود فقط ضرباً من الفينومينولجيا المعادية، بل من الفينومينولوجيا المعكوسة للاشخصي والحياديّ، حيادي مثقل بالامتثالات والاندفاعات، حياديّ هو شيء شبيه، دون أن يكون على الإطلاق أنا أفكر، بـ الهو الذي يتكلم. «هو» يظهر في ضروب الاقتضاب، وانزياحات النبرات الدالّة وخطابة الحلم والنكتة. تلكم هي مملكة خارج الزمن، نظام غير المتوقّع.

ولا يتردّد فرويد، في المحاضرات الجديدة، أن يقول إن لدينا عنه فقط فكرة تقع على حدوده: «إنه الجزء المظلم والمتعذّر النفوذ إليه من شخصيتنا، والقليل الذي نعرفه عنه تعلّمناه ونحن ندرس عمل الحلم وتكّون العرض العصابي»[27]. ووحدها «بعض المقارنات تتيح لنا أن نكّون فكرة للهو؛ ونسمّيه فوضى، إنه قِدْر مليء بالاندفاعات التي تغلي»[28]. ألايعتقد المرء أنه يسمع أفلاطون يتكلّم على الكورا (Khora) التي نظّمها الإله على شكل كون؟ وفي هذا السياق إنما يستعيد فرويد تصريحاته القديمة الخاصّة بلازمنية اللاشعور، ولكن بنبرة شبه ميتافيزيائية: «لاشيء في الهو يتوافق مع تصور الزمن، ولا قرينة على جريان

---

(25)- اللاشعور، - .G.W، X، ص285-6؛ .S.E، XIV، ص186-7.؛الترجمة الفرنسية، ص129-181.

(26)- المصدر نفسه، .G.W، XV، ص294؛ .S.E، XIV، ص195؛ الترجمة الفرنسية، ص144.

(27)- المحاضرات الجديدة، .G.W، X، ص80؛ .S.E، XXII، ص73؛ الترجمة الفرنسية، ص103.

(28)- المصدر نفسه.

الزمن، ولا تغيّرات في السيرورة النفسية خلال الزمان وذلك أمر مثير للدهشة ويتطلّب دراسة من وجهة النظر الفلسفية. فالرغبات التي لم تنبعث قط خارج الهو، كذلك الانطباعات التي ظلّت مطمورة جرّاء الكبت، لا تفنى من حيث القوة وتوجد كما كانت بعد سنين طويلة. والعمل التحليلي وحده يتيح، إذ يجعلها شعورية، أن يحدّد موقعها في الماضي وأن يحرمها من توظيفها الطاقيّ. وهذه النتيجة هي التي، على وجه الضبط، يُناط بها جزئياً مفعول العلاج في المعالجة التحليلية. وأستمرّ في أن أعتبر أننا لم نُبرز ما يكفي هذا الواقع الذي ليس موضع شك، واقع ثبات المكبوت خلال الزمن. وهنا إنما يبدو أن درباً للنفوذ إلى المعارف الأكثر تعمّقاً يتوافر؛ ولم أستطع أنا، لسوء الحظ، أن أتقدّم بعيداً جداً في هذا الاتجاه»[29].

وهذه الصيغ، وعلينا ألا ننسى، هي صيغ إنسان شيخ يفكّر في مجموع تأليفه ويشدّد سمته الفلسفية؛ ولهذا السبب نحن نستشهد عن طيب خاطر بـ المحاضرات الجديدة في هذه الفصول الأخيرة من كتابنا. وتنتمي سمة خارج الزمن، سمة اللاشعور، انتماء من الآن فصاعداً إلى ضرب من رؤية للإنسان حيث يمكننا أن نتكلم تماماً عن سمة الرغبة، التي لايمكن أن نتجاوزها. فكم كان الفصل السابع من تفسير الأحلام إذن تَنَبُّئِيّاً: كانت نظرة النسر قد ميّزت بلمحة واحدة ذلك الأساسي في غرابة عمل الحلم نفسها؛ والغريب إنما هو، في الواقع، أن السيرورة الثانوية متأخّرة دائماً بالقياس على السيرورة الأولية، وأن هذه السيرورة الأولية معطاة منذ البداية وأن السيرورة الثانوية متأخرة وليست أبداً مستقرّة بصورة نهائية. ويؤكد النكوص، والحلم شاهده ونمطه، عجز الإنسان عن أن يجري هذا الاستبدال بينهما كلياً ونهائياً، إن لم يكن على شكل غير ملائم من الكبت؛ فالكبت هو النظام العادي لحياة نفسية محكوم عليها بالتأخّر ودائماً فريسة الطفالية وما لا يُدمَّر. وثمة معنى آخر يأتي فيما بعد إلى الموقعية؛ فهي لا تمثّل فقط درجات البعد للأفكار اللاشعورية، والتوزّع في الأعماق للامتثالات والحالات الانفعالية حتى ما لا يدمّر، ولكن مكانيتها تمثّل عجز الإنسان عن الانتقال من التنظيم بواسطة اللذة–اللالذة إلى مبدأ الواقع أو، بعبارة سبينوزية أكثر منها فرويدية – ولكنها مكافئة لعبارة فرويد تماماً– عجز الإنسان عن الانتقال من العبودية إلى الغبطة والحرية.

ولكنني سأرى عن طيب خاطر في نظرية النرجسية الطليعة الأكثر تقدّماً من هذه

---

(29)- المصدر نفسه- انظر، عن النكوص والزمن لدى فرويد، م.بونابرت، «اللاشعور والزمن»، المجلة الفرنسية للتحليل النفسي، XI،1، 1939، ص61-105، ج.روار، «إضفاء الزمنية بوصفه سيطرة وبوصفه دفاعاً، المجلة الفرنسية للتحليل النفسي، XXVI، 4، 1962، ص382-422، ف.باش «النكوص، الانحراف، العصاب (فحص نقدي لمفهوم النكوص)»، المجلة الفرنسية للتحليل النفسي، XXVI،2 / 3، 1962، ص161-178.

الأركيولوجيا منظوراً إليها على المستوى الدافعي: يبدو أن النرجسية لا تستنفد دلالتها الفلسفية في هذا الدور من الانسداد أو الاحتجاب، الذي جعلنا نسمّيها الكوجيتو الكاذب. فللنرجسية دلالة زمنية أيضاً: إنها الشكل الأصلي من الرغبة التي نرجع إليها دائماً. ونحن نتذكّر هذه النصوص حيث فرويد يطلق عليها اسم «مستودع» الليبيدو؛ ففيها إنما يتجمّع كل ليبيدو الموضوع، وإليها إنما تعود كل طاقة سحب توظيفها. إنها على هذا النحو هي شرط كل إفراغاتنا الوجدانية وهي، وسنكرر ذلك فيما بعد، شرط كل تصعيد. وهكذا يحدث لفرويد أن يعتبر أن الاختيار نفسه للموضوع يحمل علامة النرجسية، علامتها التي لا تندرس. وفي رأيه أن كل ضروب حبنا تتكيّف وفق الموضوعين العتيقين، الأم التي حملتنا، غذّتنا ودلّلتنا، وجسمنا الخاص؛ إنه اختيار اعتمادي أو اختيار نرجسي، فليس لرغباتنا، إذا تجرأت على أن أقول، اختيار آخر. إن النرجسية، بشكلها الأوّلي، خفيّة دائماً؛ وخلف وجوهها التي لاتُحصى (الانحراف، لامبالاة الفصاميّ، القوة الكلية للفكرة لدى البدائي والطفل، عزلة النوم، تضخّم الأنا في توهّم المرض)، نستشعر أننا إذا كنا نتوصّل إلى أن نحدّد بوضوح نواة الامتناع، هذا التراجع للأنا التي تتهرّب، وتأبى أن تجازف في أن تحبّ، فإننا نحصل على مفتاح كثير من التكوّنات المتخيّلة حيث يحدث إسقاط ما يمكننا أن نسمّيه سمة العتق في الأنا. ولكن النرجسية الأولية تكون دائماً إلى الوراء أكثر من كل النرجسيات الثانوية التي تشبه ترسّبات توضّعت على قاع قديم.

ويمكننا الآن أن ننتقل من دائرة الأركيولوجيا الضيّقة إلى دائرة الأركيولوجيا المعمّمة. فكل النظرية الفرويدية في الثقافة يمكنها، كما بيّنا ذلك في الجزء الثاني من تحليلاتنا، أن تُعالج بوصفها توسّعاً بالمماثلة، بدءاً من النواة الأولية التي يكوّنها تفسير الحلم والعصاب. ولكن من المجدي، بما أن هذا التعميم كان المناسبة لتجديد نظري شاهده الرئيس هو الموقعية الثانية، أن نتبع قدر الأركيولوجيا الفرويدية في تحوّلات النظرية.

ومن الواضح، بمقدار ماتكون المثُل والأوهام متماثلة مع الحلم أو الأعراض العصابية، أن كل تفسير التحليل النفسي للثقافة ضرب من الأركيولوجيا. فالعبقرية الفرويدية تكمن في أنها رفعت القناع عن إستراتيجية مبدأ اللذة، شكل قديم من أشكال الموجود البشري، في ظلّ عقلناته، وضروب إضفائه المثالية، وتصعيداته. وهنا إنما تكمن وظيفة التحليل في أن تردّ الجِدّة الظاهرة إلى انبعاث القديم: إشباع بديل، إحياء الموضوع العتيق المفقود، فسائل الاستيهام البدئي، أسماء كثيرة للدلالة على هذا الإحياء للقديم بسمات جديدة. وفي نقد الدين إنما تبلغ

بالتأكيد هذه السمة الأركيولوجية للفرويدية ذروتها. ففرويد ميّز، تحت عنوان «عودة المكبوت»، ما يمكننا أن نسمّيه سمة العتْق في الثقافة، إذ مدّد سمة العتق الحلمي في المناطق السامية من الفكر. وتبرز المؤلفات الأخيرة: مستقبل وهم، عسْر في الحضارة، موسى والتوحيد، إبرازاً بإلحاح متنامٍ ذلك الميل النكوصي لتاريخ الإنسانية. إنها إذن سمةٌ ما انفكّت تتعزّز دون أن تضعَف على الإطلاق.

ولا أدّعي أبداً أن الفرويدية يلخّصها الإبلاغ عن سمة العتق في الثقافة، وآمل أن أبيّن المزاحمة، خلال الفصل التالي، في تفسير الثقافة التحليلي النفسي بين أركيولوجيا تحوّلت بقوة إلى مبحث وما أسمّيه، آنذاك، غائية (تيليولوجيا) ضمنية؛ ومن المجدي، قبل أن أقترح تفسيراً أكثر ديالكتيكية للبنية الفرويدية، أن نتوقّف طويلاً عند هذا التفسير الوحيد الجانب الذي يشدّد على الجوانب النقدية في النظرية أكثر مما يشدّد على الجوانب الديالكتيكية. إن الفرويدية، في مقاربة أولى، تفسير اختزالي، تفسير يكمن في هذا ليس إلا... صيغته الشهيرة في الدين مثال أقصى: الدين عصاب الإنسانية الوسواسي الكلي. ولا ينبغي أن نتسرّع في تصحيح هذا الضرب من علم التفسير الاختزالي، ولكن ينبغي أن نظلّ فيه، ذلك أنه لن يكون ملغىً، بل يُحتفظ به في ضرب من علم تفسير أكثر شمولاً (الفصل الأخير).

وتعبّر الموقعية الثانية على طريقتها عن أركيولوجيا معمّمة، إذ تضاعف سمة العتق في الهو بسمة عتق أخرى، سمة العتق في الأنا العليا. ولا أدّعي أيضاً أن تصوّر الأنا العليا يلخّصه مبحث أركيولوجي؛ فنظرية التوحّد تعبّر على العكس عن جانب تقدّمي من المؤسسة يضفي البنية. ولكننا لا نفهم صعوبات هذه النظرية في التوحّد إذا لم نحتفظ ماثلاً في الذهن بقاع عتيق ترتفع عليه سمات تضفي العتق على (عقدة الأب)، لنتكلّم كفرويد أيضاً. ذلك أنّ العقدة نفسها هي التي تحمل الجذب المزدوج: إنها، من جهة، ترغم الطفل على هجر الموقع الطفولي، وتعمل على هذا النحو بوصفها قانوناً؛ ولكنها في الوقت نفسه تحتفظ بكل تكوّن لاحق للمثال في شبكة التبعية، والخوف، والوقاية من العقوبة، والرغبة في التعزية. ومن خلال سمة العتق لوجه مثبّت، بصورة لاخلاص منه، على طفولتنا، إنما ينبغي لنا أن نتغلّب، كل منا بدوره، على سمة العتق في رغبتنا. وستفوتنا إذن خصوصية التفسير الفرويدي للأخلاق إذا كنا نمرّ مروراً سريعاً جداً على هذه السمات العتيقة من الأنا العليا.

وهذه السمة العتيقة هي التي يكشف فرويد عنها الحجاب عندما يسمّي الأنا العليا (راسباً) من موضوعات مفقودة وعندما يصرح أنها، بهذه الصفة، أكثر غوصاً في الهو من المنظومة الإدراكية للأنا الشعورية. ففي ذلك ما يشبه ضرباً من التواطؤ بين سمتين عتيقتين يولّد ما يسمّيه فرويد العالم الداخلي، بالتقابل مع

العالم الخارجي الذي تمثّله الأنا. فلنجمّع سمات هذا العتق: ولْنتذكّر أول الأمر أن الوجدان الأخلاقي للإنسان السويّ، على المستوى الوصفي فقط، يقاربه نمط باثولوجي؛ وهذا النمط، الذي لا يُفقد الثقة بالظاهرات الأخلاقية على الإطلاق، يتيح بلوغها من جهتها غير الأصيلة؛ فأنا مراقبة، أنا مدانة، أنا تُساء معاملتها، ثمة كثير من الأشكال التي تتيح لنا أن نقول إن فرويد يضيف ضرباً من (باثولوجيا الواجب) إلى ما كان كانْت يسمّيه (باثولوجيا الرغبة). فإنسان الأخلاق إنسان مغترب أول الأمر، يعاني قانون سيد دخيل، كما يعاني قانون الرغبة وكما يعاني قانون الواقع؛ والحكاية ذات المغزى الأخلاقي، حكاية السادة الثلاثة، في نهاية الأنا والهو، ذات دلالة كبيرة بهذا الصدد. ولهذا السبب تماماً إنما لم يغيّر التفسير اتجاهه حين انتقل من الحلمي إلى السامي: إنه يكمن دائماً في كشف القناع؛ وهذه الأنا العليا ينبغي قراءة رموزها لأنها تظلّ آخر، (آخري) في نفسي؛ وبوصفها دخيلة، فإنها تظلّ متّسمة بالغرابة؛ فالتفسير غيّر الموضع، ولكنه لم يغيّر الاتجاه على الإطلاق. إن وظيفته، بالإضافة إلى كشف الرغبات الخفيّة التي تتنكّر في الحلم ومماثلاته، تكمن في رفع القناع عن المصادر غير الأصلية للأنا، أو غير البدئية، الغريبة والمسبّبة ضياعها. فالمكسب الإيجابي لضرب من طريقة الكشف هو الذي يستبعد في البدء كل موقع للذات بفعل الذات، كل داخلية أصلية، كل نواة منيعة على الردّ.

ويؤكد اللجوء إلى الشرح التكويني ويشدّد على السمات العتيقة في العالم الأخلاقي: فالتكوين في الفرويدية يحلّ محلّ الاساس؛ ومرجع الأخلاقية الدّاخلي مشتقّ من تهديد خارجي مستدخَل. إن النواة الوجدانية نفسها، نواة الأوديب، موجودة في مصدر العصاب وأصل الثقافة؛ فالإنسان، والإنسانية برمّتها منظور إليها بوصفها إنساناً واحداً، يحملان ندبة ضرب من قبل التاريخ شطبها اعتلال الذاكرة، ضرب من تاريخ قديم جداً لغشيان المحارم وقتل الأب.

ومن المؤكّد أن الواقعة الأوديبية ترمز إلى مكسب الثقافة، والانتقال إلى المؤسسة: ولكن هذا النصر على الرغبة الخام يحمل هو نفسه سمات الخوف العتيقة؛ إنه ضرب من هجر الموضوع، ولكن تحت تأثير الخوف؛ والمشهد البدائي، الذي يربط به كتاب الطوطم والتابو ولادة الأخلاقية، تاريخ متوحّش يجعل السامي يغوص في القسوة. ولا يشكّ فرويد، انطلاقاً من هنا، أن أخلاقيتنا تحتفظ بالسمات الرئيسة التي يتبيّنها في التابو، أيْ تكافؤ الرغبة والخشية، الجاذبية والذعر. ويستطيل علم النفس المرضي للتابو، الذي يجعل أخلاقيتنا تمتّ بصلة إلى عيادة العصاب الوسواسي، في الآمر المطلق الكانتي.

وأرى في هذا النقد للضياع الأخلاقي مساهمة هائلة في نقد «الوجود في ظلّ القانون»، نقد دشّنه القديس بولص، وتابعه لوثر وكيركيغار، واستأنفه نيتشه على نحو آخر. واكتشف فرويد، من جهته، بنية أساسية للحياة الأخلاقية، أي ركيزة أولى للأخلاقية، ركيزة ذات وظيفة مزدوجة تكمن في تحضير الاستقلال الذاتي، وفي تأخيره ايضاً وإعاقته في مرحلة عتيقة. ويؤدّي الطاغية الداخلي ذلك الدور قبل الأخلاقي والمعادي للأخلاق. إنه الزمن الأخلاقي في بعده، بعد الترسّب غير الخلاّق؛ إنه الموروث، بوصفه يؤسّس الإبداع الأخلاقي ويعوقه. فكل منا داخل في إنسانيته بواسطة هذا المرجع للمثال، ولكنه في الوقت نفسه مسحوب إلى الوراء نحو طفولته الخاصة التي تظهر بوصفها وضعاً يتعذّر تجاوزه. وسأقول فيما بعد أي مشكلات تطرحها المؤسسة بوصفها كذلك: إن السمات شبه الهيغلية التي سنقرأ رموزها عندئذ في نظرية التوحّد لا ينبغي لها أن تغيّب عن بالنا أن المؤسسة إذا كانت آخر الرغبة، فإننا بالرغبة والخشية إنما نكون، أول الأمر وعلى الأغلب، موضوعين في موقع التبعية المضيّعة لهذا القانون، الذي كان القديس بولص يقول عنه إنه (مقدّس وجيّد) في ذاته.

ولا تنفكّ الميتاسيكولوجيا تشرح هذه القرابة بين الأنا العليا والهو. وتحاول هذه الميتاسيكولوجيا أن تجعل (استدخال) سلطة غريبة متوافقاً مع «تمايز» الرغبة نفسها. فكيف يرقى السامي في قلب الرغبة، ذلكم هو مشكله. ولسنا في حال من الدهشة إذن أن نرى فرويد يقرّب الأنا العليا من الهو بأنحاء شتّى. إنه تارة يتبيّن سيرورة إضفاء المثالية طريقة للاحتفاظ بالكمال النرجسي للطفل إذ ينقله إلى وجه من ذاته أُضفيت عليه المثالية (الأنا المثالية في محاولة في النرجسية)، وهكذا تكون أنانا الفضلى، على نحو من الأنحاء، في خط الكوجيتو الكاذب، الكوجيتو المحبَط. وتارة إنما يتبيّن، في التوحّد نفسه، سيرورة تضفي البنية بامتياز كما سنقول ذلك فيما بعد، مكوّنة نرجسية، كما في كل سيرورة استدخال، يمدّد بها موضوع مفقود وجوده داخل الأنا. وطوراً يذكّر بنسب التوحّد انطلاقاً من المرحلة الفموية لليبيدو (في هذا الزمن البعيد حيث الحب إنما كان الافتراس). وثمّة نص هام، نص الأنا والهو[30]، يربط التصعيد والتوحّد، والنكوص النرجسي، بوجهة النظر الاقتصادية ربطاً صريحاً.

وهكذا تمثّل عقدة أوديب معاً قطيعة في الرغبة، القطيعة التي يرمز إليها الخصاء، والاستمرارية الوجدانية بين اقتصاديّ القانون واقتصادي الرغبة. وهذه الاستمرارية هي التي تتيح إرصان اقتصاديّ للأنا العليا: «اشتقاق (الأنا العليا)

(30)- انظر ما سبق، ص.220-222 والهامش85.

انطلاقاً من توظيفات الهو الأولى للموضوع، وبالتالي انطلاقاً من عقدة أوديب... يضعها في علاقة مع اكتسابات الهو الناجمة عن تطوّر النوع ويجعل منها تجسيداً جديداً للتكوّنات السابقة للأنا، تكوّنات ألقت راسبها في الهو. وهكذا تظلّ الأنا العليا على نحو دائم في اتّصال وثيق مع الهو ويمكنها أن تعمل بوصفها ممثّله إزاء الأنا. إنها تغوص بعمق في الهو وهي، لهذا السبب، أكثر بعداً بكثير عن الوعي من الأنا...»[31].

وكل ما سيضيفه فرويد لاحقاً إلى هذا الاقتصاديّ للأنا العليا، لا سيّما ما يضيفه ليشرح سمتها القاسية والشرسة، سيشدّد أيضاً على السمات التي تضفي عليها العتُق. فالأنا العليا ضرب من راسب التوحّد، وبالتالي موضوعات مهجورة ولكن لها القدرة البارزة على أن ترتدّ ضدّ قاعدتها الدافعية الخاصة. ومن أجل أن يشرح هذه السمة الارتكاسية للأنا العليا إنما سيشدد فرويد، في انحسار الأوديب، على دور الخوف من الخصاء في زمن «تقويض» الأوديب؛ وهكذا لايكون تجاوز الأوديب، المهمّة الأساسية للدخول في الثقافة، إفلاتاً من مبدأ اللذة على الإطلاق، بل إنقاذه أيضاً، لأن أنا الطفل إنما تنصرف عن الأوديب، تحت تهديد الخصاء، لتحمي نرجسيتها. وأخيراً، إن إدخال مفهوم (المازوخية الأخلاقية)، في مبدأ المازوخية الاقتصادي سيجعل من شراسة الأنا ممثّل دافع الموت، المفسّر بوصفه اندفاعاً إلى التدمير. وهذه المكوّنة المميتة، بالمعنى الحقيقي للكلمة، هي المكوّنة الأخيرة التي تبيّنها فرويد في اقتصاد الأنا العليا، وربما تكون أيضاً العلامة نفسها لسمتها العتيقة.

وليس دافع الموت في الواقع وجهاً عتيقاً بين وجوه أخرى ، بل العلامة العتيقة لكل الدوافع ولمبدأ اللذة نفسه. إنه المحلّ حقاً للتذكير بذلك: كان دافع الموت قد أُدخل أول الأمر ليشرح واقعة في تقنية العلاج، واقعة مقاومة الشفاء، والاندفاع إلى تكرار الوضع الصدمي الأصلي بدلاً من رفعه إلى مرتبة الذكرى. وتظهر وظيفة التكرار على هذا النحو أكثر بدئية من وظيفة التدمير في دافع الموت. أو نقول بالحري إن التدمير درب من هذه الدروب التي يسلكها الحيّ لإحياء السابق على الحياة. وبهذا الصدد تكون صيغ المحاضرات الجديدة، هنا أيضاً، أكثر إثارة للدهشة من كل الصيغ التي استطعنا أن نقتبسها من نصّ ما وراء مبدأ اللذة. فميل الحياة إلى أن تدمّر نفسها يظهر بدئياً جداً بحيث يجازف فرويد في أن يكتب أن «المازوخية (مدمّرة الذات) أقدم

(31)- انظر ما سبق، ص.222 والهامش90.

من السادية (مدمّرة الآخر)[32]، وأن كل الدوافع تنشد أن تعيد حالة قديمة من الأمور إذ تثير سيرورة قريبة من الآلية الذاتية للتكرار: ليس علم الأجنّة سوى آلية ذاتية للتكرار؛ وإذ يؤكد فرويد على هذا النحو «الطبيعة المحافظة للدوافع»، فإنه يُسكن الموت في الحياة، والعودة إلى اللاعضوي في ارتقاء العضوي. ولم تكن إذن فروض نصّ ما وراء مبدأ اللذة فقط «أفكاراً للرؤية»، بل هي حدس عميق بطبيعة الأشياء: «إذا كانت الحياة حقاً قد انبعثت يوماً من الأيام، في زمن سحيق، انبعاثاً يتعذّر تخيّله، من المادة غير الحيّة، فثمة أيضاً، وفق فرضنا، خلق لدافع يميل إلى إلغاء الحياة وإعادة الحالة غير العضوية؛ وإذ نتعرّف، في هذا الدافع، التدمير الذاتي الذي تتكلّم عليه نظريتنا، فإن بوسعنا أن نعتبر هذه النظرية تعبيراً عن دافع الموت يظهر دون استثناء في كل سيرورات الحياة»[33].

وقد أعتقد عن طيب خاطر بوجود توافق متبادل وقرابة وثيقة بين هذا المبحث، مبحث التكرار المميت، الذي أُدخل إدخالاً متأخراً في النظرية، وبين كل الأشكال الأخرى من سمة العتق: إن التكرار هو الذي كان من *قبلُ مدار البحث* في عصر كتاب تفسير الأحلام، *عندما كان التحليل* قد اكتشف، تحت أقنعة الحلميّ، «رغباتنا الأكثر قدماً» و«الرغبة المتعذّر *تدميرها»؛ والتكرار* هو الذي يعبّر عن نفسه أيضاً في كل عوداتنا، *السامية أو* غير *السامية، إلى النرجسية؛ والتكرار* هو *المقصود* من كتب فرويد، من الطوطم والتابو إلى موسى والتوحيد: الإنسان يسحبه إلى الخلف ذلك المرجع النفسي الذي لايكفّ عن سحبه خارج لذة الطفولة. وتمتدّ سيرورة إضفاء الزمنية، التي تستند إليها منظومة الشعور بصفة نهائية، في اتجاه معاكس لضرب من اللازمنيّ ذي طبيعة دافعية أو بالحري، إذا صدّقنا نصّ ماوراء مبدأ اللذة، عكس اندفاع يمكننا أن نسمّيه إزالة البعد الزمني. تلكم، دون شك، هي الترجمة الأكثر إثارة للدهشة، التي يمكننا أن نحاولها، لـ«حرب العمالقة» التي يضعها فرويد تحت الشعار المزدوج للإيروس والموت. وإذا قرّبنا هذه الأشكال من سمة العتق بعضها من بعض، فإن وجهاً معقّداً يرتسم، وجه قدر في الخلف أو وجه تخلّف قدري لم يكن أي مذهب على الإطلاق قد بيّن، بهذا القدر من التماسك، قوامه المثير للقلق.

(32)- المحاضرات الجديدة، .XV. G.W، ص.112؛ .XXII ،S.E، ص.105؛ الترجمة الفرنسية، ص.144.

(33)- المحاضرات الجديدة، .XV. G.W، ص.114؛ .XXII ،S.E، ص.107؛ الترجمة الفرنسية، ص.146.

4 - الأركيولوجيا وفلسفة التفكّر

أصابتنا الغربة إلى الحدّ الأقصى في أركيولوجيتنا الخاصة، مستخدمين، قد يقول أفلاطون، «استدلالاً غير حاسم» حتى نقول الآخر بالنسبة لأنفسنا، الموجود في أنفسنا. فالمسألة الفلسفية مطروحة الآن: أبوسعنا أن نفكّر بهذه الأركيولوجيا في إطار فلسفة للتفكّر؟ إن طرح هذا السؤال إنما هو طرح مسألة المعنى النهائي لوجهة النظر الاقتصادية.

وهذه الفلسفة الضمنية للرغبة المتعذّر تدميرها، الخالدة، غير الزمنية، لا تسوّغ السمات ذات النزعة الواقعية للموقعية فقط، ولكنها تسوّغ أيضاً سمات الاقتصاديّ ذات النزعة الطبيعية وتسوّغ أخيراً تمييز وجهة النظر الاقتصادية نفسها من وجهة النظر الموقعية. ونتذكّر أي الصعوبات يتعثّر بها تفسير النصوص الخاصة بفصل وجهة النظر الاقتصادية عن وجهة النظر الموقعية. إننا ربطنا صراحة هذه المسألة بمسألة القدر الخاص لمثلات الدافع الوجدانية؛ فعندما لايتزامن هذا القدر مع قدر التقديمات التمثيلية للدوافع إنما تُضاف حقاً وجهة النظر الاقتصادية إلى وجهة النظر الموقعية كما تشهد على ذلك المحاولة في الكبت والفصل الثالث من المحاولة في اللاشعور. وتابعنا فرويد حتى النقطة التي تبدو فيها النظرية تتأرجح ناحية اقتصاديّ محض، مع حركته المعقّدة في التوظيفات، وسحب التوظيفات، والتوظيفات المغالية. وهذا السير نحو الدافعي المحض بدا لنا بوصفه سيراً نحو قبل الدالّ: «تتكون نواة اللاشعور، يقول فرويد، من تقديمات الدوافع التي تتطلّب تفريغ شحنتها من التوظيفات، وبالتالي من اندفاعات الرغبة». ويقول فرويد أيضاً: «لايوجد في اللاشعور إلامحتويات موظّفة قليلاً أو كثيراً»؛ «قدر (السيرورات اللاشعورية) غير منوط إلا بقوتها وخضوعها لمقتضيات الضبط بفعل اللذة-اللالذة»[34].

وبوسعنا الآن أن نفهم، تحت عنوان أركيولوجيا الذات، هذه الإشكالية لـ«التقديم الوجداني» من حيث كونها متميّزة من إشكالية «التقديم التمثيلي»؛ فالتحليل النفسي هو معرفة الحدّ لما في التمثيل لا يمرّ في الامتثال. وما يمثُل في الحالة الوجدانية ولايمرّ في الامتثال إنما هو الرغبة بوصفها رغبة. فتعذّر إرجاع وجهة النظر الاقتصادية إلى مجرّد موقعية للامتثالات يشهد على أنّ اللاشعور ليس لغة في صميمه، ولكنه متّجه نحو اللغة. إن «الكمّي» إنما هو الأخرس، غير المحكّي، غير

---

(34)- اللاشعور، .X. G.W، ص.286؛ .S.E، XIV، ص.187؛ الترجمة الفرنسية، ص.131.

المتكلّم، وما لا يسمى في جذر الرغبة. ولكن علم النفس ليس لديه، حتى يقول ما لايُقال، إلا الاستعارة الطاقية: شحنة، تفريغ الشحنة، -والاستعارة الرأسمالية: تشغيل، توظيف- وكلِ سلسلة بدائلهما. فما في اللاشعور يمكنه أن يتكلّم، ما يمكن تمثيله، يحيل إلى قاع يتعذّر ترميزه: الرغبة بوصفها الرغبة. وهنا إنما هو الحدّ الذي يفرضه اللاشعور على كل تدوين ألسني يتطلّب أن يكون دون باق.

والحال أن هذا السير النكوصي-الجدير تماماً باسم التحليل- نحو ما قبل الدالّ وغير الدالّ سيكون هو نفسه غير ذي دلالة إذا لم يكن يستند إلى إشكالية للذات؛ فما يشير إليه إنما هو الوجوه في الكوجيتو على نحو أساسي. وكما أن «استبعاد» الوعي في موقعية لا يُفهم إلا بضرب من (الاستعادة) في الصيرورة-الشعور، كذلك لا يُفهم اقتصاديّ محض للرغبة إلا بوصفه الإمكان لتعرّف موقع الرغبة في سلسلة فسائلها، في كثافة الدالّ وعلى حدوده.

وسأحاول أن أُفهم هذه الوظيفة للرغبة، في أصل اللغة وقبل اللغة، مستخدماً مقارنة مقتبسة من تاريخ الفلسفة. فأسبقية الدافع على الامتثال وتعذّر إرجاع الرغبة إلى الامتثال يرتبطان بإشكالية ليست، دون أن تكون سائدة، غير مألوفة على الإطلاق في موروثنا العقلاني. إن المسألة مشتركة بين كل الفلاسفة الذين حاولوا أن يجعلوا أشكال المعرفة متمفصلة مع أشكال الرغبة والجهد. وثمة أسماء شهيرة تؤرّف هذا الموروث بدءاً من الأقرب إلينا إلى الأكثر بعداً. وهكذا يحاول نيتشه أن يجذّر القيم في الإرادة، تلك القيم المفهومة أنها «وجهات نظر» ومنظورات، ويعاملها بوصفها قرائن على الضغينة تارة، وطوراً على القوة الحقيقية. ومشكل فرويد هو، على نحو أكثر وضوحاً أيضاً، مشكل شوبنهور في كتابه «العالم بوصفه إرادة وامتثالاً». ولكن المسألة تعود إلى ماهو أبعد: إنها من قبلُ مسألة سبينوزا ومسألة ليبنز أكثر أيضاً. فالكتاب الثالث من الأخلاق الفلسفية ينسّق إشكالية الفكرة مع إشكالية الجهد. القضية الرابعة: «كل شيء بوصفه موجوداً يسعى جهده ليثابر في وجوده». القضية التاسعة: «الفكر يسعى جهده، بوصفه ذا افكار واضحة ومتميّزة وبوصفه ذا أفكار ملتبسة على حدّ سواء، إلى أن يثابر في وجوده مدة لامتناهية ويعي هذا الجهد». القضية الحادية عشرة: «كل شيء يزداد أو ينقص، يساعد أو يمنع قوة العمل لجسمنا، يزداد أو ينقص، يساعد أو يمنع قوة التفكير في أنفسنا بفعل فكرة لهذا الشيء». ونقول أخيراً، إن الارتباط بين الفكرة والجهد في رأي سبينوزا، مؤسّس في تعريف النفس نفسه بوصفها إدراكاً ضرورياً لانفعالات الجسم[35].

(35)- الأخلاق الفلسفية، الكتاب الثاني، القضايا، XXIII، XVI، XII.

ولكن ليبنز ربما يكون المبشّر بفرويد على النحو الأفضل: المكافىء الليبنزي لفكرة التمثيل إنما هو مفهوم «التعبير». فالموناد، كما نعرف، يعبّر عن الكون وبهذا المعنى فهو يدرك؛ وليس التعبير ضرباً فقط من وظيفة الموناد الذي وُهب التفكير ولا الموناد الذي وُهب الوعي: فكل موناد يدرك، أعني كل موجود هو واحد بذاته لا بالتجميع. ويصرّح ليبنز في مراسلته مع أرنو، أن وظيفة التعبير مشتركة بين كل الأشكال أو الأنفس؛ فليس التعبير محدّداً إذن بفعل شعوري. وهذه القدرة على التركيز على ضرب من التنوّع في فعل وحيد، الذي سيكون مرآتها الفاعلة على نحو من الأنحاء، أكثر أساسية من الوعي نفسه. وبوسعنا حتى أن نتبع انحطاطها التدريجي نحو المعدني[36]. وبذلك تكون فلسفة ليبنز أكثر أهلاً من فلسفة ديكارت لدمج مفهوم اللاشعور. وتصرّح المونادولوجيا: «الحالة العابرة التي تغلّف وتمثّل كثرة في الوحدة، أو في الجوهر البسيط، ليست سوى ما نسمّيه الإدراك الذي ينبغي تمييزه من الإدراك الداخلي أو الوعي، كما سيظهر فيما بعد. وهذا إنما هو مافات الديكارتيين بقوّة، إذ اعتبروا دون قيمة تلك الإدراكات التي لايدرك فيها المرء حالته الداخلية...»(بند14). وهاهو الآن ذلك الوجه الآخر من التعبير: «عمل المبدأ الداخلي، الذي يُحدث التغيير أو الانتقال من إدراك إلى آخر، يمكننا تسميته النزوع؛ والحقيقة أنّ التوق لا يمكنه دائماً أن يتوصّل تماماً إلى كل الإدراك الذي ينزع إليه، ولكنه يحصل منه دائماً على شيء من الأشياء ويتوصّل إلى إدراكات جديدة (بند15). وهكذا يتلقّى مفهوم النفس نفسه تعريفه العام من هذه العلاقة بين الإدراك والجهد: بالإدراك يصبح كل جهد ممثّلاً لضرب من الكثرة في الوحدة، وبالجهد، ينزع كل إدراك نحو مزيد من التمييز.

ويُظهر ليبنز على هذا النحو قانوناً مزدوجاً للامتثال: الامتثال ادعاء بالحقيقة في أنه يمثّل شيئاً؛ ولكنه أيضاً تعبير عن الحياة، تعبير عن الجهد أو التوق؛ إن تداخل الوظيفة الثانية مع الأولى هو الذي يطرح مشكل الوهم؛ ولكن التشوّه الآن، الذي استُخدم عنواناً لآليات شتّى من عمل الحلم (انزياح، تكثيف، تمثيل بالصورة)، يندرج داخل هذه الوظيفة الكبرى للتعبيرية. فالمشكل الذي تطرحه علاقة الامتثال والدافع في الميتاسيكولوجيا الفرويدية يتجاوز إذن حالة التحليل النفسي تجاوزاً على الوجه الأخص.

ولكن المشكل الذي تطرحه في نهاية المطاف وجهة النظر الاقتصادية الفرويدية إذا لم يكن جديداً على الإطلاق، فإنه يحتفظ بالقياس على سبينوزا وليبنز بضرب من الأصالة

(36)- انظر نصّ المحاولات الجديدة، فقرة9.

التي لاشك فيها. وهذه الأصالة تكمن كلها في الدور الذي يؤدّيه الحاجز بين المنظومات؛ وكان سبينوزا وليبنز يعلمان تماماً أن الجهد والفكرة، النزوع والإدراك، كانت تلتحم فتشكّل كلا بمعزل عن الوعي: النفس، في رأي سبينوزا، فكرة الجسم قبل أن تكون فكرة ذاتها والإدراك لدى ليبنز يمكنه أن يمضي دون أن يصل إلى الإدراك الواهي. فمفارقة فرويد، مفارقة التقديم الدافعي، وبخاصة في شكل الحالة الوجدانية، تكمن في أن الإدراك التفكّري لهذه الصلة ليس ممكناً بالشكل المباشر لمجرّد احتياز الوعي؛ فقبل التفكّري هنا ضرب من العجز عن التفكّر. ومجموعة الإجراءات الموضوعة تحت عنوان تقنية التحليل النفسي هي التي ينبغي أن تُعتبر المكافئ لهذا الارتفاع في القوة الذي كان يكمن فيه، بالنسبة لسبينوزا وليبنز، ذلك الانتقال من فكرة الجسم إلى فكرة الفكرة أو من الإدراك الحسي(*) إلى الإدراك الداخلي. ولا يغيّر هذا الوسيط التقني تغييراً جذرياً مشكل البنية: الالتفاف بواسطة وعي آخر، بالعمل، بـ«العمل المتواصل»، الذي شرحناه فيما سبق، لايلغي الاستمرارية البنيوية، ليس فقط بين اللاشعور والوعي، ولكن بين تقديم دافعي وامتثال. ولهذا السبب تسمّى الحالة الوجدانية أيضاً، ولو منفصلة عن الامتثال، «تقديماً دافعياً». فوظيفتها، وظيفة تقديم الجسم في النفس، تجعل منها الآن مقداراً نفسياً. وإذ نستأنف هذه النظرية للحالة الوجدانية، في اللغة التفكّرية، لغتنا هنا، فإننا سنقول ما يلي: إذا كانت الرغبة هي مالا يُسمّى، فإنها متجهة نحو اللغة في الأصل؛ إنها تتطلب أن تُقال، إنها من الكلام من حيث القوة؛ فأن تكون الرغبة معاً ما لايُقال واقتضاء القول، مالا يسمّى وقوة الكلام، ذلكم ما يجعل منها المفهوم الحدّي على تخوم العضوي والنفسي.

ألم يكن ليبنز يقول الشيء نفسه عندما كان يكتب في النزوع: «... التوق لايمكنه دائماً أن يفلح تماماً في كل الإدراك الذي ينزع إليه، ولكنه يحصل منه دائماً على شيء، ويتوصّل إلى إدراكات جديدة»؟[37].

ما الموجود المتحقّق الذي له أركيولوجيا؟ كان الجواب يبدو يسيراً قبل فرويد: إنه موجود كان طفلاً قبل أن يكون إنساناً. ولكننا مانزال لانعلم مايعني ذلك. فوضع الرغبة، وسمة يتعذّر تجاوزها للحياة، تعبيرات كثيرة من هذا النوع تدعونا إلى أن نمضي بعيداً، أكثر عمقاً.

إن وضع الامتثال في أنتربولوجيا مشخّصة هو الموضوع موضع التساؤل أول الأمر. لقد اقترحنا أن نضع هذا الوضع في ظلّ قوانين التعبيرية المزدوجة؛ فالامتثال لا يخضع فقط لقوانين القصدية التي تجعل منه التعبير عن شيء، بل لقانون آخر يجعل

(*)- أستخدم (الإدراك) مقابل Percéption، والمقصود به الإدراك الحسي وإن كنت لا أضيف إليه دائماً هذه الصفة (م).

(37)- مونادولوجيا، بندXV، -انظر، عن دلالة الرغبة، جاك لاكان، «الرغبة وتفسيراتها»، ندوة، 1958-1959. نشرة علم النفس، 1960. نورمان، براون، الإيروس والثاناتوس، الترجمة الفرنسية، جوليار، 1960. هربارت ماركوز، الإيروس والحضارة، الترجمة الفرنسية، نشر دار مينوي، 1963.

منه مظهر الحياة، مظهر جهد أو رغبة. وتداخل هذه الوظيفة التعبيرية الأخرى هو الذي يتسبّب في أن يكون الامتثال ربما مشوّهاً؛ فالامتثال يمكِنه عندئذ أن يتطلّب تقصّياً مزدوجاً تقوم به، من جهة، فلسفة تتناول أسس المعرفة (أو دراسة منطقية للمعايير)، وفق كون الامتثال يُعتبر علاقة قصدية ينظّمها الشيء الذي يظهر فيه، ويقوم به من جهة ثانية ضرب من تفسير الرغبة التي تحتجب فيه. وينجم عن ذلك أن نظرية في المعرفة تكون مجرّدة وتتكوّن بفعل ضرب من الردّ، مطبّق على النزوع الذي ينظّم الانتقال من إدراك إلى آخر؛ وعلى العكس، فإن علم تفسير تقليصي، مصمّم على ألا يكتشف إلا تعبيرات الرغبة، ينجم عن تقليص معاكس له على الأقلّ قيمة احتجاج على تجريد نظرية المعرفة وطهارتها المزَعومَة. وهذا الاختزال لفعل المعرفة بوصفه كذلك، يشهد على عدم الاستقلال الذاتي لفعل المعرفة، وعلى تجذّره في الوجود المشخّص، المفهوم بوصفه رغبة وبوصفه جهداً. ولا تُكتشف بذلك السمة المتعذّر تجاوزها، سمة الحياة فحسب، بل يُكتشف تداخل الرغبة مع القصدية التي تفرض عليها الرغبة ظلاماً يتعذّر التغلّب عليه وتحيّزاً يتعذّر اعتراضه. وبذلك أخيراً تتأكّد سمة مهمة الحقيقة: تظلّ الحقيقة فكرة، فكرة لامتناهية، لموجود يولّد أول الأمر، بوصفه رغبة وجهداً، أو بوصفه، حتى نتكلّم مثل فرويد، ليبيدو نرجسياً على نحو لايُقهر.

إنني ألتقي، بالإضافة إلى ذلك، نتائج فلسفتي، فلسفة الإرادة. في كتاب الإرادي واللاإرادي: الطبع، اللاشعور، الحياة، كنت قد قلت عندئذ، هي وجوه من اللاإرادي المطلق؛ إنها تطمئنني على أن حريتي «حرية إنسانية فقط»[38]، أي حرية مسوَّغة بالحوافز، متجسّدة، جائزة. إنني أكون الآن كما كنت من قبل في رغبتي في الوجود. وفي ذلك «ليس الفعل الإرادي خلقاً»[39]. وهذه النتائج أؤكدها في يومنا هذا أيضاً؛ ولكنني أتجاوزها في نقطة حاسمة، تلك النقطة التي حرّكت كل البحث في هذا الكتاب. فطريقة علم تفسير، تقترن بالتفكّر، تمضي أبعد كثيراً من طريقة خاصة بالماهيات «الردّ الماهوي» كالطريقة التي كنت أمارسها عندئذ: تبعية الكوجيتو لوضع الرغبة لاتدرك مباشرة في التجربة المباشرة، ولكنها يفسّرها وعي آخر، يعتمد على علامات غير معقولة في الظاهر تتوافر في المحادثة؛ إنها ليست على الإطلاق تبعية محسوسة، بل تبعيةٌ رموزها مقروءة، تبعيةٌ تفسّر من خلال الأحلام، والاستيهامات، والأساطير، التي تكوّن القول غير المباشر تكويناً على نحو من الأنحاء، قول هذا الظلام الأخرس. فتجذّر التفكّر في الحياة لايُفهم هو ذاته في الوعي التفكّري إلا بوصفه حقيقة تفسيرية.

(38)- الإرادي واللاإرادي، ص.543 ومايليها.

(39)-.المصدر نفسه.

الفصل الثالث

أركيولوجيا وتيليولوجيا

أينتهي التكرار الفلسفي للفرويدية في ضرب من فلسفة التفكّر؟ أيكفي، لنفهم الفرويدية، أن نربطها مجدداً بهذه الفلسفة للتفكّر بواسطة مفهوم وسيط هو مفهوم الأركيولوجيا؟.

السؤال الثاني مفتاح السؤال الأول؛ ويبدو لي أن مفهوم أركيولوجيا الذات يظل مجرّداً جداً، مادام لم يوضع في علاقة تقابل ديالكتيكي مع المصطلح المكمّل، مصطلح تيليولوجيا «(مبحث الغايات أو الغائية). فمن له وحده بداية أولى (بإطلاق المعنى) هو ذات لها غاية (بإطلاق المعنى). وإذا كنت أفهم هذا التمفصل بين الأركيولوجيا والتيليولوجيا، فإنني سأفهم جيداً كثيراً من الأمور. وسأفهم أول الأمر أن فكرتي عن التفكّر الجديد هي نفسها مجرّدة، ما دام هذا الديالكتيك الجديد لم يكن قد دمجها. فالفرد، كنا قد قلنا فيما سبق، ليس هو أبداً ما نعتقد. ولكن لايكفي، حتى يبلغ وجوده الحقيقي، أن يكتشف عدم مطابقة الوعي للموضوع، وعي يستمدّه من ذاته، ولاحتى أن يكتشف قوة الرغبة التي يطرحها في الوجود المتحقق. ينبغي أن يكتشف أيضاً أن «الصيرورة الشعور» التي بها يحتاز معنى وجوده المتحقق بوصفه رغبة وبوصفه جهداً لا تنتمي إليه، بل تنتمي إلى المعنى الذي يتكوّن في نفسه. ينبغي له أن يستخدم الفكر وسيطاً للوعي بالذات، أي أن يستخدم الوجوه

التي تمنح هذه «الصيرورة الشعور» غاية. وهذه القضية القائلة: ألا تكون ثمة أركيولوجيا للذات إلا في التضاد مع تيليولوجيا، تحيل إلى هذه القضية الأخرى: لا وجود لتيليولوجيا إلا بواسطة وجوه الفكر، أي بواسطة انزياح جديد عن المركز، بواسطة ضرب جديد من زوال الحيازة أسمّيه فكراً، كما كنت قد سمّيت اللاشعور محل هذا الانزياح الآخر لأصل إلى المعنى خلف الأنا.

وإذا فهمت هذا الارتباط، في قلب فلسفة للذات بين أركيولوجيتها وتيليولوجيتها، أي بين تخلّيين عن الوعي، فإنني أفهم بالإضافة إلى ذلك أن حرب علوم التفسير، التي كانت مشكل إشكاليتنا الرئيس، توشك أن تجد نهاية. وكان التحليل النفسي قد بدا لنا، إذا نظرنا إليه من الخارج، علم تفسير اختزالياً، محرراً من الأوهام. وهو، بهذه الصفة، كان يتعارض مع علم تفسير كنا قد سمّيناه إحيائياً، مع جني المقدس من جديد. إننا لم نكن قد أدركنا إدراكاً واعياً، ولانزال لم ندرك إدراكاً واعياً، هذه الصلة بين الشكلين المتعاكسين من التفسير. وليس في إمكاننا أن نتجاوز مجرد تضاد، أي تقابل يظل حداه خارجيين أحدهما بالنسبة للآخر. فديالكتيك الأركيولوجيا والتيليولوجيا هو التربة الفلسفية الحقيقية التي يمكن أن تُفهم عليها تكاملية علوم التفسير التي لايرتدّ أحدها إلى الآخر والمتعارضة، تكاملية تُطبّق على التكوينات الأسطورية_الشعرية للثقافة. وهذا الحلّ إذن، حل المشكل البدئي لعلوم التفسير، أفق مشروعنا كله. وليس بوسعنا مع ذلك أن نملأ مثل هذه الصيغ بالمعنى، مادام الديالكتيك الحاضر لم يكن قد فُهم هو نفسه ونُقل إلى القلب نفسه من علم دلالة الرغبة.

ولن يفوت القارئ الفَطِن أن يوقفنا على عتبة هذا الفصل وأن يعارضنا في أننا نخرج خروجاً كلياً من إشكالية التحليل النفسي. ففرويد صرّح جهاراً أن فرع المعرفة الذي كان قد أسّسه كان «تحليلاً»، أي تفكيكاً إلى عناصر وصعوداً إلى الأصول في وقت واحد، وليس تركيباً على الإطلاق، وأنه كان مستبعداً أن يُكمَل علمُ نفس تحليلي بعلم نفس تركيبي[1]. وأوافق على ما يطلبه من المحلل النفسي هذا الذي سيوجّه لي هذا الاعتراض. فما أشرع به أمر مختلف كل الاختلاف، فالتأمل الحالي ذو طبيعة فلسفية أكثر أيضاً من فحص مفهوم الأركيولوجيا. وبعد أن قلت: إنني لا أفهم نفسي، وأنا أقرأ فرويد، إلا إذا كوّنت مفهوم ضربٍ من أركيولوجيا الذات،- أقول: لا أفهم مفهوم الأركيولوجيا إلا في علاقته الديالكتيكية بمفهوم تيليولوجيا. عندئذ أبحث، وأنا أتّجه نحو فرويد، في تأليفه نفسه، أي في التحليل بوصفه تحليلاً، تلك الإحالة إلى عكسه الديالكتيكي؛ وآمل أن أبيّن أنها موجودة فيه

(1)– الدروب الجديدة لتقنية العلاج في التحليل النفسي (1918)،.G.W، XII، ص.185؛ .S.E، XVII، ص.160؛ الترجمة الفرنسية، في تقنية تحليلية نفسية، ص.133. انظر ماسبق، ص.400، هامش88.

فعلاً وأن التحليل ديالكتيكي باستمرار؛ فلا أدّعي إذن أنني أكمل فرويد، بل هدفي أن أفهمه وأنا أفهم نفسي. وأتجرأ على الاعتقاد أنني أتقدّم في هذا الفهم المزدوج لفرويد ولنفسي وأنا أكشف عن الجوانب الديالكتيكية وجوانب التفكّر والفرويدية.

فما أريد أن أبرهن عليه إنما هو أن الفرويدية، إذا كانت أركيولوجيا صريحة مبحوثة، تحيل من ذاتها، بواسطة الطبيعة الديالكتيكية لمفاهيمها، إلى تيليولوجيا ضمنية لم تتحول إلى مبحث لدى فرويد.

وسأستعمل طريقاً غير مباشر لأجعل هذه العلاقة، بين أركيولوجيا تحوّلت إلى مبحث وتيليولوجيا لم تتحول إلى مبحث، مفهومة. وسأقترح المثل-أو المثل العكسي بالحري للفينومينولوجيا الهيغلية، حيث تمثل المشكلات نفسها في ترتيب معكوس. إن فينومينولوجيا الفكر هي، في الواقع، تيليولوجيا صريحة لاحتياز الوعي وتحتوي، بهذه الصفة، نمط كل تيليولوجيا للوعي. ولكن هذه التيليولوجيا ترتفع، في الوقت نفسه، على قاع الحياة والرغبة، بمعنى أن بوسعنا أن نتكلّم تماماً، لدى هيغل نفسه، على سمة الحياة والرغبة، المتعذّر تجاوزها، على الرغم من واقع مفاده أن هذا المتعذّر تجاوزه متجاوز الآن في الفكر والحقيقة. وليس في نيتي على الإطلاق، وأنا أستعمل هذا الطريق غير المباشر، أن أضع فرويد في هيغل وهيغل في فرويد وأن أخلط كل شيء. فالإشكاليات أكثر اختلافاً من أن يكون بوسع المرء أن يخلط الأوراق على هذا النحو. أضف إلى ذلك أنني أغالي في الاعتقاد إذا قلت إن الفلسفات الكبرى كلها تحتوي الأشياء نفسها، ولكن في ترتيب مختلف، لأغذّي الفكرة الحمقاء التي مفادها أن توضع هذه الفلسفات متلاصقة الأطراف في انتقائية كسولة بقدر ماهي بغيضة. فمشروعي مختلف بقدر ماتكون مثل هذه الانتقائية ممكنة. إن هيغل وفرويد وحدهما قارتان كاملتان ولايمكن أن يوجد، من كلية إلى أخرى، سوى علاقات تناظر. وإحدى هذه العلاقات من التناظر هي التي أعبّر عنها، عندما أحاول أن أكتشف في الفرويدية ضرباً من الديالكتيك، ديالكتيك الأركيولوجيا والتيليولوجيا، الذي يعرضه هيغل عرضاً واضحاً. والارتباط نفسه موجود لدى فرويد، ولكن في ترتيب ونسبة معكوسين: يربط فرويد، أقول، ضرباً مبحوثاً من أركيولوجيا اللاشعور بتيليولوجيا غير مبحوثة لـ«الصيرورة الشعور» كما يربط هيغل تيليولوجيا الفكر الصريحة بأركيولوجيا ضمنية للحياة والرغبة. إنني لا أخلط إذن هيغل بفرويد، ولكنني أبحث في فرويد عن صورة معكوسة لهيغل، بغية أن أتبيّن، تقودني هذه التخطيطية، بعض السمات الديالكتيكية التي لم تجد في النظرية الفرويدية إرصاناً منهجياً كاملاً، علماً بأن لها باستمرار، في الممارسة التحليلية، قيمة إجرائية واضحة[2].

(2)- كل هذا الفصل مناظرة داخلية مع هربرت ماركوز، الإيروس والحضارة، بوسطن، 1955، الترجمة الفرنسية، نشر دار مينوى، 1963؛ ومع جـ.ك.فلوجلْ، الرجل، الأخلاق والمجتمع، كتب بوليكان، 1945؛ ومع فيليب رييف، فرويد، عقل الأخلاقي، غولانْكز، لندن، 1959؛ وسنواجه أيضاً مارت روبير، ثورة التحليل النفسي، بيّو، 1964.

1- نمط تيليولوجي للوعي: الفينومينولوجيا الهيغلية

ما يقدّمه هيغل للتفكير فينومينولوجيا، لا فينومينولوجيا للوعي، بل للفكر تماماً. ولْنفهم من ذلك ضرباً من وصف وجوه، مقولات أو رموز، تقود هذا النماء وفق نظام تركيب تدرّجي. وهذا الدرب غير المباشر أكثر خصوبة من سيكولوجيا مباشرة للنماء[3]. والنماء نفسه يقع على تصالب منظومتين من التفسير. والواقع أن هذه الفينومينولوجيا للفكر تولّد علم تفسير جديداً يزيح بؤرة المعنى عن المركز كما يفعل التحليل النفسي. وليس من الوعي نفسه إنما ينبثق نشوء المعنى، فالوعي تسكنه بالحري حركة تجعله وسيطاً وترفع يقينه إلى مرتبة الحقيقة. ولا يُفهم الوعي هنا أيضاً مادام لايقبل أن يستسلم للانزياح عن المركز، فالفكر، le Geist، إنما هو هذه الحركة، هذا الديالكتيك للوجوه، الذي يجعل من الوعي «وعياً بذاته»، «عقلاً»، ويؤكد، في نهاية المطاف، بفضل الحركة الدائرية للديالكتيك تأكيداً جديداً ذلك الوعي المباشر، ولكن في ضوء دعوى التوسّط الكاملة. فالتخلّي أولاً، والتكرار أخيراً فقط، وبين الاثنين يوجد الأساسيّ، أي مسار كوكبة الوجوه الكامل: السيد والعبد، غربة الفكر الرواقية، اللامبالاة الريبية، الوعي الشقيّ، خدمة النفس المخلصة، ملاحظة الطبيعة، فكر الأنوار،إلخ. فالإنسان يصبح راشداً، يصبح موجوداً شعورياً، مادام كفيّاً لهذه الوجوه الجديدة التي يكوّن تسلسلها الفكر بالمعنى الهيغلي للكلمة. مثل ذلك –وليس هذا المثل حالياً سوى مثل غير مسوّغ إذا اقتلعناه من الحركة الكلية– أن الوعي يدخل، عندما يمر الفكر بديالكتيك السيد والعبد، في سيرورة تعرّف ذاته في آخر، إنه يزدوج ويصبح ذاتاً؛ وهكذا تدخل كل درجات التعرّف في مناطق للمعنى لا ترتدّ مبدئياً إلى مجرد إسقاطات الدوافع أو إلى «أوهام». ويكمن تفسير للوعي في تدرّج عبر دوائر المعنى كلها، معنى ينبغي لوعي أن يلتقيه ويحتازه، حتى يفكّر هو نفسه في ذاته بوصفه ذاتاً، ذاتاً بشرية، راشدة، في حالة الشعور. وليس لهذه السيرورة علاقة مع الاستبطان، وليست على الإطلاق

(3)– «الصيرورة الشعور» مسألة بسيطة للوهلة الأولى ونحن نبدو أننا نعقّدها دون جدوى، إذ نرهق علم النفس بجهاز مفهومي ثقيل جداً. ومن المؤكد، يُقال، إن الوعي ليس معطىً بل مهمّة، أي، في لغة اقتصادية، عملاً «تعديلاً» لكل القوى الفاعلة. ألا تكفي سيكولوجيا الشخصية لتشرح هذا الانتقال من الطفولة إلى حياة الرشد؟ ألا يستجيب لهذا الهاجس نفسه ما سمّته مدراس فرويدية جديدة شتى تحليل الأنا؟ ولا أخفي حذري إزاء هذه التصحيحات التي تحوّل التحليل النفسي إلى منظومة انتقائية. وأجهل إذا كانت هذه الإضافات تجعل المحلل النفسي أكثر مهارة؛ إنها بالتأكيد تقنّع الرهان النظري الذي تبنّاه فرويد تماماً. وينبغي لنا أن نؤثر الديالكتيك على الانتقائية، ذلك الديالكتيك الذي يستمدّ معرفة من التقابل أكثر مما يستمدّها ترقيع ناجم عن اختبارية دون مبادئ: وعلى أي حال ربما تجعلنا هذه الجوانب الجديدة من التحليل النفسي نصبح ذوي قوة جديدة، إذا بدت لنا بوصفها ديالكتيك مقاربتين متقابلتين. ولهذا السبب لن أبحث أول الأمر عن معنى النماء السيكولوجي، معنى النضج، في ضرب من سيكولوجيا الشخصية، أو في تحليل للأنا، بل في ضرب جديد من الفينومينولوجيا.

«نرجسية»، لأن بؤرة الذات ليست الأنا السيكولوجية، بل ما يسمّيه هيغل فكراً، أعني ديالكتيك الوجوه نفسها. فالوعي هو فقط استدخال هذه الحركة، التي ينبغي إدراكها مجدّداً في البنيات الموضوعية للمؤسسات، والأوابد، وروائع الفن والثقافة.

وسأقول في الفصل القادم، ما يمكننا أن نفعله أيامنا هذه بهذه الميتاسيكولوجيا المتحدّرة من هيغل، التي أقترح أن نواجهها بميتاسيكولوجيا فرويد، لنفهم الاثنتين كل واحدة منهما بالأخرى. ولا أعتقد على الإطلاق أن بوسعنا، بعد أكثر من قرن، إحياء فينينومينولوجيا الفكر، كما كانت قد كُتبت، ولكن يبدو لي أن علينا أن نتخذ المبحثين الموجّهين، اللذين يبدوان لي أنهما يميزان ضرباً من فينومينولوجيا الفكر، هادياً في كل مشروع جديد من هذا الطراز.

المبحث الأول خاص بسير الديالكتيك الهيغلي، وهذا الديالكتيك يكوّن في الواقع حركة تركيبية، تدرّجية، تكتشف، بالتضادّ والصدمة المرتدّة، سمة التحليل النفسي التحليلية بحصر المعنى، والسمة النكوصية، بالمعنى التقني للكلمة، لتفسيره الاقتصادي.

فكل وجه يتلقّى في الفينومينولوجيا الهيغلية ، معناه من الوجه الذي يلي؛ وهكذا تكون الرواقية حقيقة التعّرف، تعرّف السيد والعبد، ولكن الريبية هي حقيقة الموقف الرواقي الذي يصرّح أن الفروق بين السيد والعبد غير أساسية ويلغيها، إلخ. فحقيقة لحظة تكمن في اللحظة التالية، والمعنى يصدر من النهاية نحو البداية. وترتبط بهذه القاعدة الأولى للقراءة عدة نتائج: بسبب هذه الحركة التقهقرية للحقيقي أولاً إنما تكون الفينومينولوجيا ممكنة؛ وإذا كانت لا تبدع شيئاً، بل توضّح المعنى فقط بمجرّد أن يُكتشف، فالسبب أن المعنى النهائي يحايث كلاً من اللحظات السابقة؛ ولهذا السبب، بوسع الفيلسوف أن يكشف الغطاء عن المعنى اللاحق من فحص المعنى السابق؛ فالفيلسوف يمكنه على هذا النحو أن يمتثل لما يظهر، وبوسعه أن يكون فينومينولوجياً، ولكنه إذا كان بوسعه أن يقول ما يظهر، فلأنه يراه في ضوء الوجوه اللاحقة؛ وهذا التقدم، تقدّم الفكر بالنسبة لنفسه، إنما هو الذي يصنع الحقيقة، غير المعروفة من تلقاء ذاتها، حقيقة الوجوه السابقة؛ وتلك هي السمة التي تصف هذه الفينومينولوجيا بوصفها فينومينولوجيا الفكر، لا فينومينولوجيا الوعي. ولهذا السبب نفسه إنما لايكون الوعي إطلاقاً، الوعي الذي يبين على هذا النحو، هو الوعي الذي يسبق هذه الحركة الديالكتيكية؛ ومن المعلوم أن هيغل يسمّي وعياً، في فينومينولوجيا الفكر، مجرد ظهور وجود العالم، شاهداً لايعرف نفسه. فالوعي، قبل وعي الذات بذاتها، مجرد ظهور العالم.

وهذه السمة الأولى، الخاصة بسير الفينومينولوجيا الهيغلية، تتحكّم بالثانية

التي تخصّ محتواها (ليس بوسعنا أيضاً، لدى هيغل، أن نفصل شكل الديالكتيك عن محتواه، إذا كان صحيحاً أن الديالكتيك هو ذاته الذي ينتج محتواه). ويمكننا أن نعبّر عن هذه السمة الثانية على النحو التالي: ماهو مطروح على بساط البحث أو موضع المناقشة، في فينومينولوجيا من هذا النوع، إنما هو إنتاج الذات -selbest – ذات الوعي بالذات. وأقول إن السمة الأولى مفتاح السمة الثانية: وضع الذات غير منفصل في الواقع عن إنتاجها بفعل تركيب تدرّجي؛ ولهذا السبب لا تمثل الذات، ولايمكنها أن تمثل، في موقعية، ولايمكنها أن تظهر في عداد أقدار الدوافع أو تقلّباتها، دوافع تكوّن مبحث الاقتصاديّ.

فلْننظر عن كثب كيف تبين الذات وتظهر في فينومينولوجيا الفكر؛ ومن الجدير بالملاحظة أن الذات إنما تتجسّد مسبقاً في الرغبة وتنسحب إلى ذاتها، إذا تجرأت على قول ذلك. ويلتقي هيغل وفرويد في هذه النقطة. ففي حركة الرغبة إنما تولد ثقافة. ويمكننا أن ندفع التشابهات إلى بعد كاف: هجر الموضوع، موت الموضوع، يؤديان، لدى الاثنين، دوراً أساسياً في تربية الرغبة؛ فالسيد الهيغلي الذي يجازف بحياته ويستعيدها بوصفها سيادة، يحقّق الحركة التي سيصفها فرويد أنها سلوك الحداد واستقرار الموضوع في الداخلية. وثمة بهذا المعنى أكثر من مجرّد لقاء بين التوحّد الفرويدي والتكوين الهيغلي للذات.

ولكن إذا كانت التوافقات حدّاً بحد يمكنها أن تكون متكاثرة، فإن معنى التكوين مختلف جداً؛ إننا رأينا أن كل تصعيد لدى فرويد يُظهر أهدافاً جديدة اجتماعية في الأساس ينبغي أن يُفهم من الناحية الاقتصادية بوصفه عودة ليبيدو الموضوع إلى الليبيدو النرجسي. أما لدى هيغل، فإن الفكر حقيقة الحياة، حقيقة لا تزال لا تعرف نفسها في وضع الرغبة، ولكنها تنعكس في احتياز الوعي بالحياة. إن وعي الذات بذاتها، يقول جان هيبوليت «هو، في هذا الاحتياز للوعي، أصل حقيقة لذاتها وفي ذاتها معاً، تتكوّن في تاريخ بتوسّط ضروب متنوّعة من وعي الذات بذاتها، تفاعلها ووحدتها يكوّنان وحدهما الفكر»[4]. ولهذا السبب لا يُعرِّف «قلق» الحياة أول الأمر أنه دفعة ودافع، بل أنه ضروب من عدم توافق الذات مع ذاتها؛ إنه يحتفظ في ذاته بدرجة لا يُستهان بها من السلبية تجعل منه آخر وتجعل منه، إذ تجعل منه آخر، وجوداً في ذاته؛ والنفي ينتمي إليه على الوجه الأخصّ؛ ولهذا السبب، بوسع هيغل أن يقول إن الحياة هي الذات، ولكن بصورة مباشرة –الذات في الذات– لا تعرف ذاتها إلا في التفكّر حيث تكون الذات لذاتها أخيراً. وهكذا يبين نور الحياة، حتى

(4)– هيبوليت، نشوء وبنية فينومينولوجيا الفكر لهيغل، ص.144.

نتكلّم لغة القديس جان، في الحياة وبالحياة ولكن وعي الذات بذاتها هو الذي يظلّ مع ذلك مسقط الرأس للحقيقة ولحقيقة الحياة أول الأمر. وهذه الحركة المعاودة للحقيقيّ تمنح فلسفة هيغل في الرغبة كل معناها؛ ذلك أننا إذا كان بوسعنا أن نقول إن وعي الذات بذاتها رغبة، فلأن الرغبة إنما أنارها الديالكتيك مسبقاً، ديالكتيك ازدواج الوعي إلى ضربين من وعي الذات بذاتها متنافسين. وفي ضوء الديالكتيك اللاحق للسيد والعبد إنما يكون لديالكتيك الرغبة اللاحق حقيقة. ومن المعلوم أن الرغبة إنما تعلن عن نفسها أنها رغبة إنسانية بوصفها رغبة الرغبة لوعي آخر. وتمثل مسبقا ثنائية الضروب الحيّة من وعي الذات بذاتها، على نمط خارجي، وذلك أمر سيكون لاحقاً ازدواجية وعي الذات بذاتها داخل نفسه، إلى اللحظة التي لن يكون فيها الوعي الشقيّ سوى مجرّد انقسام في ذاته. فليس ثمة إذن أي معقولية خاصة للرغبة؛ إن وضع وعي الذات بذاتها بوصفه رغبة هو الذي يتسبب، إذ يستبق نفسه، في وجود نور الحياة؛ والواقع أن وعي الذات بذاتها إنما يطرح نفسه بوصفه رغبة على درب العودة من ذاته انطلاقاً من مجرد وعي لم يكن سوى عرض الوجود الآخر، وجود العالم؛ والأمر لم يعد مشهداً عندئذ، بل ظهور نزّاع إلى الزوال، وفي هذا الزوال يبين لذاته الوعي الراغب؛ ولكنه في أي شيء يرغب عندما يرغب في شيء؟ ما يتابعه الوعي، بفضل هذا التراجع للعالم المحسوس، يُعزى من الآن فصاعداً إلى وحدة وعي الذات مع ذاته، فيما يتابعه هو ذاته. ولهذا السبب، لا يبلغ ما يقصد إلا عبر علاقته برغبة أخرى، بضرب آخر من وعي الذات بذاتها. إنه، عندئذ ، ضرب من «الديالكتيك التيليولوجي»، وفق كلمة جان هيبوليت نفسها وهو يشرح هذا المقطع الصعب[5]، الذي «يوضّح بالتدريج كل آفاق هذه الرغبة التي هي ولادة وعي الذات بذاتها» [6]؛ فرغبة الذات تفكّ ارتباطها بالرغبة في شيء من الأشياء؛ ولذلك تبحث عن نفسها في الآخر؛ إنها، في نهاية المطاف، الرغبة في اعتراف الإنسان بالإنسان، الذي يستبق نفسه أول الأمر حتى يتوضح فيما بعد. وهذا الاستباق هو الذي يتيح له أن يقول: «بمثل هذا التفكر في ذاته إنما يصبح الموضوع المحسوس حياةً»؛ فالعلامة التفكرية التي تميّز موضوع الرغبة، بوصفه شيئاً حياً، من مجرد موضوع مدرَك، لا يولّدها بهذا المعنى مجرد تطوّر من السابق نحو اللاحق. ولهذا السبب تماماً يصرّح هيغل دون لبْس، عندما يكتشف في آخرية الرغبة قصد رغبة أخرى، وعياً آخر راغباً، غريباً وهو نفسه معاً، أن مفهوم الفكر إنما هو الآن قائم من أجلنا نحن الفلاسفة، من أجلنا نحن الذين نتقدّم الحركة.

---

(5)- المصدر نفسه، ص.155.

(6)- المصدر نفسه.

إن فينومينولوجيا الرغبة، التي توقّفنا عندها طويلاً بسبب تشابهاتها مع الفرويدية، هي العكس تماماً لنشوء الأعلى انطلاقاً من الأدنى؛ إنها تكمن بالحري تماماً في عرض المعنى وشروط الرغبة، كما تبدو هذه الشروط في المراحل اللاحقة؛ فإذا ظهرت الحياة بوصفها رغبة أخرى إنما تكون الرغبة فقط رغبة؛ ولهذا اليقين بدوره حقيقة في التفكّر المزدوج، في ازدواج وعي الذات بذاتها. وبهذا الشرط، يكون انبعاث وعي الذات بذاتها في وسط الحياة ممكناً. فالتفكر يمكنه أن يكون مبدعاً، لأن كل مرحلة تغلّف في يقينها غير المعلوم الذي تبذل المراحل اللاحقة جهداً لتوضيحه وإضفاء التوسّط عليه. ولهذا السبب يربط هيغل مفهوم اللانهاية بهذا العمل من الاعتراف المتبادل: مفهوم وعي الذات بذاتها، يقول هيغل، هو «مفهوم اللانهاية الذي يتحقّق في وعي الذات بذاتها»، والواقع أن التقابل الذي به يبحث كل وعي عن نفسه في الآخر و«يفعل ما يفعل من حيث أن الآخر يفعل ذلك أيضاً»[7]، حركة لامتناهية، بمعنى أن كل طرف يخرج عن حدوده ليصبح آخر؛ ونتعرف في هذا التقابل على قلق الحياة، ولكن التقابل والصراع ينقلانه إلى الدرجة التفكرية. ففي هذا الصراع فقط من أجل الاعتراف، إنما تبين الذات أنها ليست أبداً مجرد ما هي عليه، وبهذه الصفة تكون لا متناهية.

وإذا كانت فينومينولوجيا الفكر ضرباً من التيليولوجيا فقط، كما يبدو ذلك ناجماً عن التأمل الحالي، وإذا كان التحليل النفسي ضرباً من الأركيولوجيا فقط، كما أتاحت الدراسة السابقة أن يعتقد المرء بذلك، فإن كلا المقاربتين ستكون نقيض دعوى الأخرى. وسيكوّن التحليل النفسي والفينومينولوجيا الهيغلية معاً ما يمكننا أن نسمّيه على نحو مشروع نقيض دعوى التفكّر «وآخذ نقيض الدعوى antithétique بالمعنى الذي يطلقه كانت في فحص النقائض: أي بمعنى تقابل لم يُضف عليه التوسّط، إما أنه ليس بوسعه أن يقبله، وإما أن التوسط لا يزال غير قائم». وهذا الطور من التفكير، إذا ظل مؤقتاً، ذو دلالة كبيرة: إن التضادّ مع ضرب من تيليولوجيا هو وحده، في الواقع، يُظهر السمة الأركيولوجية للفرويدية إظهاراً كاملاً. ونكتشف لدى فرويد ، في التضاد مع هيغل، فلسفة للقدر غريبة وعميقة تشبه العكس الذي لا يُقهر لكل فينومينولوجيا للفكر، يجذبها المستقبل المطلق للقول الكلي. فلا تكون سمة العتق في الهو، وسمة العتق في الأنا العليا، وسمة العتق في النرجسية وسمة العتق في دافع الموت، سوى سمة عتق وحيدة على اعتبار أن حركة الفكر عكسها. ونلخّص نقيض الدعوى تماماً في هذه العبارات: الفكر، إنه ما له معناه

(7)- هيغل، فينومينولوجيا الفكر، ترجمة هيبوليت، المجلد I، ص.160.

في وجوه لاحقة، إنه الحركة التي تحيل إلى العدم نقطة انطلاقها دائماً ولا تتأكد إلا في النهاية؛ ويعني اللا شعور على نحو أساسي أن المعقولية تنبثق دائماً من وجوه سابقة، سواء فهمنا هذه الأسبقية بمعنى محض زمني أو بمعنى استعاري.
فالإنسان هو الموجود الوحيد الذي يكون فريسة طفولته؛ إنه هذا الموجود الذي لا تكفّ طفولته عن سحبه إلى الخلف؛ وحتى لو أننا خفّفنا السمة التاريخية لهذا التفسير بالماضي، سمة تغالي في استبعاد غيرها، فإزاء هذه الأسبقية الرمزية أيضاً إنما نحن موضوعون؛ وهكذا، إذا نحن فسّرنا اللاشعور أنه نظام الدّالات المفاتيح الموجودة فيه دائماً، تحيلنا هذه الأسبقية للدالاّت المفاتيح، بالقياس على كل الأحداث المفسَّرة من الناحية الزمنية، إلى معنى أكثر رمزية للأسبقية، ولكنها تستمرّ في أن تقدّم إلى النظام المعكوس للفكر قطبه العكسي الذي نبحث عنه. وسأقول لأشرح على النحو الأكثر إيجازاً نقيض الدعوى هذا: الفكر، إنما هو نظام النهائي، واللاشعور قدر–قدر الطفولة الواقع في الخلف، قدر الرمزيات الخلفي الموجودة الآن والمتكررة إلى مالانهاية له.

2- المتعذّر تجاوزه في الحياة والرغبة

ينبغي لهذا المعنى النقيضيّ مع ذلك أن يُتّجاوَز: الخطر الذي يعرّضنا له يكمن في أن يعيدنا بمراوغة إلى انتقائية حيث تكون فينومينولوجيا الفكر والتحليل النفسي متكاملين بصورة مبهمة. ولا نتخلّص من هذه الصورة الهزلية للديالكتيك إلا إذا بيّنا، في كل من هذين الفرعين من معرفة الفكر، منظوراً إليه في ذاته ولذاته، وجود آخر، آخره. وليس هذا الآخر عكسه الخارجي، بل عكس خاص، يحيل إليه من تلقاء ذاته. فأنا أنوي إذن أن أبين أن مسألة فرويد موجودة في هيغل، بغية أن أتهيّأ إلى أن أفهم أن مسألة هيغل موجودة في فرويد.
اكتشاف مسالة فرويد في هيغل، إنما هو اكتشاف وضع الرغبة في القلب نفسه من السيرورة «الروحية» لازدواج الوعي، وإشباع الرغبة في اعتراف ضروب وعي الذات بذاتها بعضها ببعض.
فلْنعد إذن إلى الانتقال الصعب، في فينومينولوجيا الفكر، من الحياة والرغبة إلى وعي الذات بذاتها، ولا أريد أن أسحب شيئاً من التفسير الذي قدّمته لهذا الانتقال سابقاً، بل أريد أن أُضيف إليه. أليس بوسعنا أن نجد مجّدداً، لا في خارج هذا الديالكتيك، بل في خلفيته على نحو من الأنحاء، ما سأسمّيه عن طيب خاطر السمة المتعذّر تجاوزها، سمة الحياة والرغبة؟ أليست على وجه الدقة تيليولوجيا وعي الذات بذاتها هي التي، في وقت واحد، تُظهر أن الحياة يتجاوزها وعي الذات بذاتها

وتكتشف أن الحياة والرغبة يتعذّر تجاوزهما أبداً، بوصفهما وضعاً بدئياً، إيجاباً أصلياً، توسّعاً مباشراً؟ الحياة، في القلب نفسه من وعي الذات بذاتها، هي هذه الكثافة المظلمة التي يبين وعي الذات بذاتها، في تقدّمه، خلفها، مثله مثل من يجلب مع ذاته الفارق الأول تماماً عن ذاته.

كيف يظهر هذا المتعذّر تجاوزه من الحياة في التجاوز الذي يُجريه وعي الذات بذاتها؟ إنه يظهر في هذا التجاوز على عدة أنحاء وعدة مستويات من الديالكتيك، ديالكتيك وعي الذات بذاتها.

ينبغي أن نقول أول الأمر إن ديالكتيك الاعتراف، الذي يلي ديالكتيك الرغبة، ليس خارجياً بالنسبة له لكنه امتداده وتوضيحه إذا صح القول. والمفهوم الهام الذي يكوّن المفصلة بين المرحلتين هو مفهوم الإشباع؛ إنه يؤدّي دور مبدأ اللذة الفرويدي؛ والحال أن هيغل يعزوه على وجه الدقة إلى ما يسمّيه «محض أنا». ومحض الأنا، في النصّ الهيغلي إنما هو، إذا صح القول، وعي الذات الساذج بذاتها، الذي يعتقد أنه يبلغ ذاته مباشرة في إلغاء الموضوع، في الذبول المباشر لهذا الموضوع: «الأنا البسيطة هي هذا النوع، أو الكلي البسيط، الذي تكون الفروق بالنسبة له عدماً؛ ولكنها تكون فقط كذلك عندما تكون هي الماهية السلبية للمراحل المستقلّة التي تكوّنت. وهكذا يكون وعي الذات بذاتها واثقاً من نفسه، فقط أنه يلغي هذا الآخر الذي يبدو له بوصفه حياة مستقلّة؛ إن وعي الذات بذاتها رغبة. وكونه واثقاً من بطلان هذا الآخر، فإنه يطرح لذاته هذا البطلان بوصفه حقيقة خاصة، ويبيد الموضوع المستقلّ ويمنح نفسه بذلك يقين ذاته بوصفه يقيناً حقيقياً، يقيناً قادماً عندئذ إلى الموجود، بالنسبة لهذا الوعي، على صورة موضوعية»[8].

تقول محض الأنا: إنني موجودة، لأنني أستمتع، وأرى في المتعة أن هذا الموضوع، الذي قالت لي كل فيزياء العالم متانته، يزول ويذوب.

كالثمرة التي تذوب في المتعة يقول الشاعر. ولكن هنا إنما تختبر الرغبة اختباراً معذّباً مقاومة الثمرة اللذيذة وبعثها وهروبها دون نهاية: «ولكن وعي الذات بذاتها يختبر، في هذا الإشباع، استقلال موضوعه؛ فرغبة الذات ويقينها الذي بلغته في إشباع الرغبة مشروطان بالموضوع؛ والواقع أن الإشباع حصل بفعل إلغاء هذا الآخر. وحتى يكون هذا الإلغاء قائماً، ينبغي أن يكون هذا الآخر موجوداً. فوعي الذات بذاتها لايمكنه إذن إلغاء الموضوع بفعل علاقته السلبية به؛ وبذلك يعيد إنتاجه بالحري كما يعيد إنتاج الرغبة»[9]. ويقال في اللغة الفرويدية: يصطدم مبدأ

(8)- المصدر نفسه، ص.152.
(9)- المصدر نفسه، ص.152.

اللذة بمبدأ الواقع. ويستمر هيغل في قوله على هذا النحو: «الواقع أن آخر غير وعي الذات بذاتها إنما هو ماهية الرغبة، وهذه الحقيقة تصبح، بهذه التجربة، ماثلة لوعي الذات بذاتها»[10]. ونقول في اللغة الفرويدية: ماكان يُعتبر محض أنا يكتشف نفسه أنه غريب عن ذاته، غُفْلاً وحيادياً، كأنه «هو» (Ça). فوعي الذات بذاتها إنما يكتشف الآخر عندئذ: مقاومة الموضوع للرغبة، واستقلاله، لايمكن تجاوزهما ولا يمكن بلوغ الإشباع إلا بفضل آخر يكون ضرباً من الغير، كما يقول النص في تعبير صارخ: «يبلغ وعي الذات بذاتها إشباعه فقط في ضرب آخر من وعي الذات بذاتها»[11]. وهكذا لا يعقب مشكل الاعتراف، على نحو خارجي وظاهر، مشكل الرغبة، إنه فك الارتباط لأنانية الأنا؛ إنه «الوساطة» لما كانت الأنا تلاحقه بوصفه إشباعاً. فلنقرأ قراءة أخيرة نصّ هيغل الكثيف جداً: «يتحقّق في هذه المراحل الثلاث مفهوم وعي الذات بذاتها: آ) موضوعه الأول المباشر هو محض الأنا دون فارق؛ ب) ولكن هذه المباشرية هي نفسها وساطة مطلقة، إنها فقط فعل إلغاء الموضوع المستقلّ، أو هي الرغبة. فإشباع الرغبة هو تفكّر وعي الذات بذاتها في ذاته، أو اليقين الذي أصبح حقيقة؛ جـ) ولكن حقيقة هذا اليقين هي بالحري التفكّر المزدوج، أي ازدواج وعي الذات بذاتها» [12].

ولهذا السبب لن يفعل الديالكتيك اللاحق أبداً سوى أن يتوسّط هذا المباشر المعطى في الحياة، معطى يشبه الجوهر الذي يُنفى باستمرار، ولكنه يُحتفظ به ويؤكَّد مجدّداً باستمرار. فانبعاث الذات لن يكون انبعاثاً خارج الحياة، بل في الحياة.

وهذا الوضع، وضع الحياة والرغبة، المتعذّر تجاوزه، أجده مجدداً في مستويات الديالكتيك الأخرى كلها، ديالكتيك ازدواج وعي الذات بذاتها.

ولا ينبغي للمرء أول الأمر أن يغرب عن باله أن الاعتراف –ظاهرة روحية بامتياز– صراع. صراع من أجل الاعتراف، بالتأكيد، وليس صراعاً من أجل الحياة، بل اعتراف بفعل الصراع. والحال أن هذا الصراع يعني أن مقدار الرغبة المرعب يُنقل إلى دائرة الفكر بشكل العنف. ومن المؤكد أن شغف المرء بأن يُعترف به يتجاوز الصراع الحيواني من أجل البقاء أوالسيطرة. ومفهوم الاعتراف مفهوم غير اقتصاديّ بامتياز: الصراع من أجل الاعتراف ليس صراعاً من أجل الحياة، إنه صراع لأقتلع من الآخر إقراره، وشهادته، ودليله أني وعي الذات المستقلّ بذاتها؛

(10)– المصدر نفسه.
(11)– المصدر نفسه، ص.153.
(12)– المصدر نفسه.

ولكن هذا الصراع من أجل الاعتراف صراع في الحياة ضد الحياة، وبالحياة؛ وبوسعنا أن نقول إن مفهومي السيطرة والعبودية، اللذين ينتميان إلى اللغة الهيغلية، هما، في اللغة الفرويدية، قدرا الدوافع؛ فالسيطرة تظلّ، لأنها تجتاز خطر الموت، ذات علاقة بالحياة بوصفها استمتاعاً بالشيء وتدميره، عبر العمل العبودي للمغلوب في الصراع؛ والعبودية تظلّ ذات علاقة بالحياة لأنها آثرت الحياة المباشرة على وعي الذات بذاتها، وبادلت أمن الوجود العبودي بالخوف من الموت؛ إلى أن يتيح العمل، الذي يؤسس شكلاً جديداً من المواجهة مع الأشياء والطبيعة، تفوّق العبد على السيد. وهكذا فالحياة والرغبة هما اللذان، أيضاً ودائماً، يؤمّنان سمة الوضعية، والقوة ذات العلاقة بالظروف، وأقول بقوة أكبر، لولاهما لما وُجد السيد ولا العبد. إن عمليات تنصبّ على الحياة إنما هي التي تعزّز الديالكتيك: المجازفة بالحياة، تبادلها الاستمتاع، العمل؛ فظروف الطبيعة وآخرية الحياة، بالمعنى الصحيح للكلمة، هما اللتان، دائماً، تغذّيان وتزكيان التقابلات بين كل وعي ووعي آخر غيره.

وبهذا المعنى إنما تكون الرغبة هي المتجاوَز المتعذّر تجاوزه؛ ووضع الرغبة يُضفى عليه التوسّط، ولا يُلغى؛ إنه ليس مملكة بوسعنا مغادرتها، إلغاؤها، إفناؤها؛ إن وهم الحرية المفكرة لدى الرواقيين إنما يكمن على وجه الدقة في أنه يطرح هوية كل الموجودات العاقلة على هامش كل الفروق، وأنه يرفع هوية الإمبراطور مارك أوريل وإبكتيت العبد فوق الصراع الحيّ والتاريخي. وهذا التحرّر في الفكر فقط يقود مجدّداً إلى آخرية مطلقة؛ فليس للرغبات في الصراع ذات وليس للذات بدن. وبهذا المعنى إنما يتعذّر تجاوز الحياة. ولفظة ذات نفسها تعلن أن الهوية مع الذات يظلّ يحملها هذا الفارق مع الذات، هذه الآخرية المتجددة دائماً التي تكمن في الحياة،.فالحياة إنما هي التي تصبح آخر، لا تكفّ الذات عن أن تغزوه.

3- تيليولوجيا ضمنية في الفرويدية

آ) المفاهيم الإجرائية

لنعدْ إلى فرويد. كنا قد قلنا إن التحليل النفسي تحليل وليس ثمة مجال أن نكمله بتركيب. وذلك ليس موضع منازعة. وما أعتقد أن بوسعي أن أبيّنه إنما هو أن التحليل لايمكنه أن يكون مفهوماً، في بنيته «النكوصية» الاكثر خصوصية به، إلا في التضادّ مع ضرب من تيليولوجيا الوعي التي لا تظلّ خارجية بالنسبة له، ولكنها تحيل إليه من تلقاء ذاتها. فماهي إذن هذه السمات لتيليولوجيا ضمنية نعتقد أننا نتبيّنها في الفرويدية نفسها؟ ألسنا في سبيلنا إلى أن نغالي في تفسير فرويد؟ لا أنكر

أن هذه السمات لا «تخرج» إلا في قراءة لفرويد تقترن بقراءة هيغل؛ ولهذا السبب ميّزت المراحل المتتابعة لتفسيري الفلسفي تمييزاً جيداً: مرحلة ابيستيمولوجية، مرحلة تفكّرية، مرحلة ديالكتيكية. ولكني آمل أن أبيّن، في الوقت نفسه، أنني أقرأ فرويد قراءة أفضل وأفهم نفسي فهماً أفضل.

وهذه التيليولوجيا الضمنية يمكن أن يحيط بها التقاء ثلاثة ضروب من القرائن. ويبدو لي أول الأمر أن بعض المفاهيم الإجرائية في الفرويدية تحدّد هذه التيليولوجيا، وأقصد أن أقول تحددها مفاهيم يستعملها فرويد دون أن يضعها موضع بحث. أضف إلى ذلك أنني أرى هذه التيليولوجيا عاملة في بعض المفاهيم التي بحثها فرويد جيداً، كمفهوم التوحد، ولكنها المفاهيم التي تظلّ متنافرة بالنسبة لتصورية سائدة في التحليل النفسي. وأخيراً يُرسم مكان التيليولوجيا الشاغر بمناسبة بعض المشكلات التي تظل غير محلولة، على الرغم من أنها تنتمي انتماء واضحاً إلى دائرة صلاحية التحليل النفسي، كمشكل التصعيد. وبدا لي أن هذه المشكلات قد تجد على الأقل، إن لم يكن حلاً، صياغة فضلى في منظور ديالكتيكي.

ويتضمّن كل مذهب مفاهيم للاستخدام، ليست موضع تفكّر في نظريته الخاصة؛ واستبعاد مثل هذه المفاهيم قد يحقّق حالة من التفكّر الكلّي أو المعرفة المطلقة، متنافرة مع محدودية المعرفة. فليس إذن توجيه مأخذ إلى التحليل النفسي أن نتبيّن فيه مفاهيم إجرائية تستنجد، حتى تكون موضع بحث، بمفهومية أخرى غير مفهومية موقعيته واقتصاده.

وهذه المفاهيم الإجرائية هي نفسها التي أتاحت تمييز التحليل النفسي من الفينومينولوجيا والسيكولوجيا العلمية على حدّ سواء؛ إن هذه المفاهيم ترتبط بالتكوين نفسه لـ«حقل التحليل النفسي» بوصفه علاقة مثنوية، بوصفه علاقة محادثة. وفي حين أن ما تبحثه الميتاسيكولوجيا هو «جهاز نفسي» معزول أو، كما يحدث لنا أن نقول، في حين أن موقعية فرويد هي الواقع الوحيد الموجود، يكون الوضع التحليلي بين ذاتي دفعة واحدة. وليس لهذا الوضع التحليلي فقط تشابه مبهم مع الديالكتيك الهيغلي للوعي المزدوج؛ وتكشف صيرورة الوعي الذي ينتشر في العلاقة التحليلية عن تشابه معه ذي بنية مدهشة. فالعلاقة التحليلية يمكنها، برمتها، أن تُفسّر تفسيراً جديداً بوصفها ديالكتيك الوعي الذي يرتفع من الحياة إلى وعي الذات بذاتها، من إشباع الرغبة إلى الاعتراف بالوعي الآخر. ولا يمرّ احتياز الوعي فقط، كما تعلّمنا واقعة التحويل الحاسمة، بوعي الآخر، وعي المحلّل، ولكنه يتضمّن طوراً من الصراع يذكّر بالصراع من أجل الاعتراف؛ إنها في الواقع علاقة غير مساواتية حيث المريض، شأنه شأن عبد الديالكتيك الهيغلي، يرى الوعي الآخر

بالتناوب بوصفه الأساسي وغير الأساسي؛ وله هو أيضاً، أول الأمر، حقيقته في الآخر قبل أن يصبح السيد بفعل «عمل» شبيه بعمل العبد، عمل المحلّل. وثمة علامة من العلامات على أن التحليل انتهى، هي على وجه الدقة ذلك الفوز بالمساواة بين الوعيين، عندما الحقيقة في المحلّل أصبحت حقيقة وعي المريض. ولم يعد المريض عندئذ مغترباً، ولم يعد آخر: إنه أصبح ذاتاً، أصبح هو ذاته. أضف إلى ذلك أن ما يحدث في العلاقة العلاجية، هذا النوع من الصراع بين وعيين، ينبغي له فقط أن يمنحنا منفذاً إلى شيء أكثر أهمية: التحويل -يكرّر خلاله المريض في الوضع المنفصل عن الواقع، وضع التحليل، أحداثاً ذات أهمية ودلالة في حياته الوجدانية - يؤمّن لنا أن في العلاقة العلاجية تنبعث، كما في رؤية في مرآة، مجموعة كاملة من الأوضاع التي كانت كلها من قبل أوضاعاً ثنائية؛ فالرغبة ليست، بالمعنى الفرويدي للكلمة، مجرّد اندفاع حيوي أبداً، لأنها، منذ أ وُجدت، في وضع بين ذاتي. ولهذا السبب يمكننا القول تماماً إن كل الدرامات التي يكشتفها التحليل النفسي توضع على مسار من «الإشباع» إلى «الاعتراف». فرغبة الطفل تمرّ بالأم، ثم يكتشف أن رغبته في الأم تمرّ بالأب؛ وهنا يكمن الأساسي في النزاع الأوديبي. ويمكننا القول عن النزاع الأوديبي ما قاله هيغل تماماً عن إخفاق مباشرية الرغبة: «ولكن وعي الذات بذاتها، في هذا الإشباع، يختبر استقلال موضوعه...». وهنا تماماً إنما يتوقف كل موازاة بين الجوع والحب: للجوع موضوعه في شيء، وللحب موضوعه في رغبة أخرى. ولهذا السبب تكون كل وقائع الليبيدو وقائع ازدواج وعي الذات بذاتها. أضف إلى ذلك أنها إنما هي في كل مرة، كما كانت العلاقة العلاجية نفسها أتاحت لنا أن نستشعر ذلك، أوضاع يكون فيها انقسام ضروب الوعي انقساماً غير مساواتي. ولوعي الطفل أول الأمر حقيقته في وجه الاب، أب هو سموُّه الأول ورفعته؛ فالطفل، كالعبد، قايض -وفق ميثاق خيالي مع ذلك كالميثاق الذي يربط العبد بسيده- أمنه بتبعيته. ولكنه بالتبعية إنما ينبغي له أنه يصنع استقلاله[13].

إلى أي مدى يمكننا أن نوسّع هذه القراءة الجديدة لفرويد في ضوء مفاهيم إجرائية تناظر المفاهيم الفينومينولوجية الهيغلية؟

لن يفوت قارئ يألف الذهنية الفلسفية للهيغلية بعض الألفة أن يدهشه الاستعمال الدائم للمتقابل، في تكوين المفاهيم الفرويدية. فالنظريات الثلاث للدافع

(13)- وسنضع المناقشة الخاصة بالعلاقة بالموضوع في هذا الحقل الديالكتيكي، انظر م.بوفه، «الأنا في العصاب الوسواسي. العلاقة بالموضوع وآلية الدفاع»، مجلة التحليل النفسي الفرنسية، 1953، XVII، 1 / 2، ص.111-196؛ «عيادة التحليل النفسي. العلاقة بالموضوع»، في التحليل النفسي في أيامنا هذه، I، ص.41-121. «فقدان الشخصية والعلاقة بالموضوع»؛ مجلة التحليل النفسي الفرنسية، XXIV، 4 / 5، ص.449-611. ج.غرانبرجر، «ملاحظات عن الفموية والعلاقة بالموضوع الفموي»، مجلة التحليل النفسي الفرنسية، 1959، XXIII، 2، ص.177-204، «العلاقة الفموية بالموضوع»، مجلة التحليل النفسي الفرنسية، XXIV، 2، ص.137-168.

المتعاقبة هي في الواقع نظريات ثلاث تتفرّع تفرعاً ثنائياً: دوافع جنسية أو «ليبيدو» ضد دوافع الأنا، ليبيدو الموضوع ضد ليبيدو الأنا، دافع الحياة ضد دافع الموت. والحقيقة أن هذا التفرع الثنائي لا يصنع ديالكتيكاً وأن للتفرع الثنائي في كل مرة معنى مختلفاً؛ ولكن هذا الأسلوب من التقابل يرتبط ارتباطاً وثيقاً بولادة الدلالة؛ فالتفرع الثنائي هو الآن ديالكتيك.

وتنطوي تقلّبات أو «أقدار الدوافع» على شكل ديالكتيكي واضح؛ فبأزواج ذات دلالة إنما يؤلف فرويد هذه الأقدار: تلصّص واستعرائية، سادية ومازوخية؛ وفي هذه «الانقلابات» و«التحوّلات» إنما يتكوّن معاً ضرب من ديناميك الرغبة وضرب من ديناميك الدلالة، لأن في هذه الأقدار إنما يتكوّن الفرد والموضوع تكوّناً قطبياً. فلنمض إلى ماهو أبعد. ويمكن أن تُفسّر الموقعية نفسها بوصفها ضرباً من ديالكتيك «المنظومات». فالمهم هي العلاقات بين المنظومات؛ وماهي هذه العلاقات، والحال هذه، إن لم تكن ديالكتيكاً للدوافع أيضاً؟ ولهذا السبب يربط فرويد تكوين المنظومات ربطاً صريحاً بقدر من أقدار الدافع هذه، الكبت. والعلاقة النزاعية هي نفسها على قدر من البدائية بحيث يلجأ فرويد إلى مفهوم الكبت الأولي ليقوم مقام الأساس للضروب اللاحقة من الكبت، أو ضروب الكبت بالمعنى الحقيقي للكلمة. ويفترض الكبت، بالمعنى الحقيقي للكلمة، ذلك المكبوت سابقاً إذن؛ وذلك يعني القول إننا لا نعرف جهازاً نفسياً يعمل عمله الوظائفي تماماً في ظل نظام اللاكبت. ونقول بلغة أخرى إن الديالكتيك، بين منظومة أوليّة ومنظومة ثانوية، أوليّ هو نفسه. والحال أن هذه السمة البدئية للكبت ليست شيئاً سوى بنية الرغبة، من حيث أنها ،منذ وجودها، في حال من المواجهة مع رغبة أخرى.

ففي الموقعية نفسها إذن إنما ينبغي أن توضع هذه البنية الديالكتيكية؛ والموقعية، كما نعلم، مولودة من تقابل بسيط بين الشعور واللاشعور، وبوسعنا أن نقول تماماً إن الموقعية تبسط، في مكان، علاقة ديالكتيكية على نحو أساسي. فمنظومية فرويد تضفي الموضوعية، في جهاز لا وجود له إلا في الفكر، على علاقات تستمدّ أصلها من أوضاع بين ذاتية، ومن سيرورة ازدواج الوعي. ولهذا السبب، نكتشف في الداخل نفسه من الموقعية، بوصفها علاقة بين ذاتية، علاقات تمثّل بين الذاتية الأصلية.

وأتساءل أيضاً إذا لم يكن مفروضاً علينا أن نرجع إلى ما كان قد بدا لنا مكتسباً كلياً، في إطار الميتاسيكولوجيا، أي الخصائص غير الديالكتيكية على الإطلاق للاشعور، أو الهو بالحري، لنأخذ بالحسبان تصحيح المصطلحات لما بعد عام 1914. وأفهم من تحديد السمة غير الديالكتيكية ذلك الوصف الشهير لهذا المكان، الذي يسمّيه فرويد

اللاشعور ثم الهو تسمية متناوبة، على غرار قوة إيجابية على نحو صرف، تجهل السلب، والزمنية، والخضوع لنظام الواقعي، وتنشد اللذة بعناد، وهذه اللذة المطلقة، وأقصد هذه اللذة الموضوعة خارج الزمن، لها خارج ذاتها، في مكان آخر، أصل نفي الزمن والعلاقة بالواقعي. فأن تكون هذه النظرية فقط مرحلة مجرّدة، ضرورية مع ذلك لتقدّم الفهم، تؤكدها الملاحظة التالية: الرغبة هي في وضع بين ذاتي منذ البداية. إنها رغبة في مواجهة الأم والأب، إنها رغبة إزاء الرغبة وهي، بهذه الصفة، داخلة، منذ أن توجد، في سيرورة السلبية، في سيرورة وعي الذات بذاتها.

والموقعية الثانية شبيهة، أكثر أيضاً، بتمثيل بياني لضرب من الديالكتيك. فالموقعية الأولى إنما كانت أيضاً أماكن داخل نفسية، إذا كان بوسعنا أن نقول ذلك. والموقعية الثانية إنما هي أدوار، أدوار ضرب من علم الشخصية يجعل اللاشخصي، والشخصي، وفوق الشخصي متواجهة. فالموقعية الثانية إنما هي الديالكتيك بالمعنى الحقيقي للكلمة تتحرك خلاله التفرعات الثنائية الدافعية المختلفة والأقدار المتضادّة للدوافع التي كنا قد ذكّرنا بها في حينها. ومع مسألة الأنا العليا إنما ينبعث الوضع الديالكتيكي الذي جعل الموقعية الأولى نفسها ممكنة لأنها هي التي توجد في أصل النزاعات داخل النفسية نفسه. فللرغبة آخرها. وهذا إنما هو السبب تماماً في أن الموقعية الثانية تختلف عن كونها تعديلاً في الموقعية الأولى؛ إنها منبثقة عن مواجهة الليبيدو مع مقدار غير ليبيدي يظهر بوصفه ثقافة. فاقتصاديّ الدوافع يكون عندئذ الظل المحمول فقط، على مستوى التوظيفات المتوحّدة، لديالكتيك الأدوار. ولهذا السبب إنما تكون علاقات التبعية، علاقات الأنا، لنستأنف عنوان الفصل الخامس من الأنا والهو، ديالكتيكية على نحو أكثر مباشرة من العلاقات الطوبولوجية للتمثيل القديم للجهاز النفسي؛ أضف إلى ذلك أن مجموعة الأزواج، الأنا ـ الهو ، الأنا–الأنا العليا، الأنا–العالم، التي تكوّن هذه العلاقات من التبعية، تمثل كلها، كما في الديالكتيك الهيغلي، بوصفها علاقات سيد بعبد ينبغي تجاوزها فيما بعد.

4- تيليولوجيا ضمنية في الفرويدية

ب) التــوحّـــد

يحيل نشوء الأنا العليا في الفرويدية على نحو ثان إلى ديالكتيك تيليولوجي لم يكن موضع بحث. ولا يحيل هذا النشوء إليه فقط بواسطة المفاهيم الإجرائية المستخدمة في بناء الموقعيتين المتتاليتين، ولكنه يحيل إليه أيضاً بواسطة مفهوم أساسي، قويّ الإعداد جداً في النظرية، ولكنه «يسقط جانباً» لعدم وجود تربة

مفهومية ملائمة في وجهة النظر الموقعية والاقتصادية. وهذا المفهوم هو مفهوم التوحّد الذي تابعنا تكوّنه التدريجي في تأليف فرويد. ويبدو لي التوحّد أنه يظل مفهوماً متنافراً بالنسبة للميتاسيكولوجيا.

والحقيقة أن السلطة تظلّ في الفرويدية هي الواقع الخارجي بامتياز. إنها ليست محتواة في طبيعة الليبيدو الخاصة الذي يقتضي الإشباع. وبالتحريم إنما تنفذ السلطة إلى الحقل الدافعي وتصيبه بجرح نوعي يكون التهديد بالخصاء هو التعبير عنه، تعبير نصف واقعي ونصف تخيّلي. فكيف يتدوّن في الميزان الاقتصادي، أي بالتكلفة لذة-لالذة، التقاء الرغبة آخرها؟ تعلن الميتاسيكولوجيا هذا الشكل بالعبارات التالية: إذا كانت كل طاقة تأتي من الهو، فكيف «سيتمايز» هذا القاع الغريزي، أي كيف يوّزع على نحو آخر توظيفاته تبعاً للتحريم؟ هذا التدوين للسلطة في تاريخ الرغبة، هذا «الفارق» المكتسب للرغبة يوجد ضرباً من علم دلالة خاص: علم دلالة المُثُل. ولا أعود إلى مشكلات قراءة الرموز والتفسير، التي يثيرها هذا العلم الجديد للدلالة. فهذه المشكلات هي التي شغلتنا تحت عنوان الحلمي والسامي. وما يعنيني الآن إنّما هو البنية المفهومية التي يمكن أن يكون هذا «التمايز» ممثّلاً فيها على نحو مناسب.

وقضيتي هي أن هذا التمايز يكوّن ضرباً من إضفاء الديالكتيك الذي يناظر السيرورة الهيغلية لازدواج الوعي؛ والحال أن ظهور وعي الآخر في وعيي لايمر كله في الاقتصادي حيث يحاول بعضهم تدوينه فيه. فالوعي الذي له وعي آخر يواجهه لا يمكن أن يُعامل معاملة مرجع في موقعية. وكما أن الميتاسيكولوجيا لا تفسّر العلاقة التحليلية بوصفها دراما بين ذاتية تفسيرا بعبارات نظرية، كذلك لا تفعل الأمر نفسه بالنسبة لمغامرة الرغبة، منذ أن تمرّ علاقة الرغبة-اللذة بعلاقة الرغبة-الرغبة. وهذه العلاقة، علاقة الرغبة-الرغبة، هي التي تضع الليبيدو في حقل ضرب من فينومينولوجيا الفكر، وعلى نمط هيغلي إنما ينبغي أن تقال هذه الرغبة للرغبة: «يبلغ وعي الذات بذاتها إشباعه في ضرب آخر فقط من وعي الذات بذاتها».

وحيرة فرويد، إزاء مفهوم التوحّد، تكمن في التعبير الصحيح عن هذا الوضع. فالتوحّد، قلنا، يظلّ اسم مشكل أكثر منه عنوان حلّ. وثمة توحدّان في نهاية المطاف، كما علّمنا الفصل السابع من السيكولوجيا الجماعية وتحليل الأنا: التوحّد الذي يُربكنا، إنه الذي يسبق عقدة أوديب والذي لايمكن لانحلال عقدة أوديب إلا أن تعزّزه. ويمثّل الأب، وفق هذا التوحّد الأوليّ، ما يتمنى الطفل أن يكون وملْكاً؛ إنه نمط ينبغي الاقتداء به. وتنجم عقدة أوديب عن التقاء هذا التوحّد تعلّق الطفل بالأم بوصفها موضوعاً. والتعلّق بموجود بوصفه طرازاً

لـ«ما يتمنى المرء أن يكون» لا يرتدّ إذن إلى الرغبة في المُلك، فالرغبة في أن يكون الطفل شبيهاً بـ والرغبة في الملك، رغبتان تتحاذيان، تختلطان، ولكن بوصفهما سيرورتين متميّزتين، مع أنهما متشابكتان. ويبدو لي إذن أننا نشرح الوضع شرحاً كافياً حين نقول إن التحليل النفسي يفترض باستمرار هذه السيرورة بين الذاتية لازدواج الوعي التي لا تستطيع الميتاسيكولوجيا أن تشرحها في ماهيتها الأصلية ولا تضفي الصفة النظرية أبداً إلا على انعكاساتها على المستوى الدافعي. والواقع أن الجوانب النكوصية من التوحّد هي التي دائما تُذكر، في تتمة النص نفسه، وتفسَّر تفسيراً اقتصادياً[14]؛ ويلاحظ فرويد، حين يفحص حالة العقدة الأوديبية في سياقٍ عصابي لدى البنت، أن «التوحّد احتلّ مكان اختيار الموضوع، ونكص اختيار الموضوع إلى التوحّد»؛ وبعبارات شبيهة إنما يتكلم فرويد على التوحد بالأم لدى الجنسيّ المثْلي، التوحّد الذي يثير البحث عن الموضوع الجنسي حيث الجسم الخاص يحل محل الموضوع المهجور أو المفقود، ويكون موضع الحب والعناية كما كانت الأم تفعل به: في هذه الحالة الجديرة بالملاحظة من التوحّد تكون السمة النكوصية لاجتياف الموضوع في الأنا والسمة النكوصية للاستعاضة عن الموضوع المهجور أو المفقود واضحتين جداً. والمثل التالي من السوداوية واجتياف الموضوع الذي تتميّز به يستدعي الملاحظة نفسها. وسأقول عن طيب خاطر إن التحليل النفسي لا يعرف باسم التوحّد إلا الظلّ، المنقول إلى مستوى ضرب من اقتصاديّ الدوافع، لسيرورة وعي لوعي فهمُها من اختصاص نموذج آخر من التفسير.

ولكن التحليل النفسي الذي لايدرك، في الوقت نفسه، من هذه السيرورة إلا إسقاطها الوجداني، يجدِّد فهمها تجديداً كلياً بفعل ضرب من رؤية تقع على الحدود، جديدة كل الجدّة. والواقع أننا بالطاقة التي جعلها جاهزة انحلالُ ليبيدو الموضوع، وبالتالي نكوصه، إنما يمكننا أن نتقدّم صوب حالات الحنان الوجدانية، وأن نوظّف انفعالاتنا في موضوعات ثقافية. ولا يدرك الاقتصاديّ أبداً سوى قفا الظاهرة التي يسمّيها اجتيافاً أو استقرار الموضوع المفقود في الأنا. وظلُّ سيرورة الوعي لوعي، المحمول على المستوى الاقتصادي، إنما هو دائماً شيء شبيه بنكوص؛ و«إحلال توحّد محل توظيف موضوع» هو الطريقة الوحيدة التي بها يصبح اختيار موضوع جنسي ضرباً من تغيّر الأنا أو، كما يقول نص الأنا والهو، طريقة للسيادة على الهو. ولن أعود إلى هذه النصوص

(14)- علم النفس الجماعي وتحليل الأنا، .G.W، XIII، ص.116-121؛ .S.E، XVIII، ص.106-110؛ الترجمة الفرنسية في محاولات في التحليل النفسي، ص.119-123؛ انظر ما سبق التحليلات، الجزء الثاني، الفصل الثاني، ص.213-218.

التي فسّرناها تفسيراً مفصّلاً[15]. وأقترح هنا أيضاً أن أذكر المحاضرات الجديدة التي تمثّل التفكّر قبل الأخير لفرويد في تأليفه؛ فليس ثمة نص من نصوصه يظهر فيه التداخل بين اقتصادي للرغبة وشيء لا يمكنه أن يكون من صلاحية اقتصاديّ دافعي بقدر ما يظهر في هذا النص، وليس ثمة مكان في تأليفه بهذا القدر من الوضوح أن التوحّد غير داخل في اقتصاديّ إلا على درب النكوص ويفلت منه بوصفه سيرورة مؤسِّسة: «عندما يفقد المرء موضوعاً، وعندما يرى نفسه مرغماً على التخلّي عنه، قد يحدث على الأغلب أن يعوّض لنفسه عن ذلك إذ يتوحّد بهذا الموضوع المومى إليه، إذ يقيمه مجدداً في الأنا، بحيث أن اختيار الموضوع ينكص هنا نحو التوحّد»[16]. فأن يفلت شيء ما أساسي إذا صحّ القول، خلال اللحظة التي يكون فيها التوحّد معروفاً مجدّداً في بعده الواسع، أمر يكفي الاعتراف التالي ليشهد عليه: «لست راضياً أبداً أنا نفسي عندما أتحدث عن التوحّد، ولكن سلّموا معي أن تأسيس الأنا العليا يمكننا أن نعتبره حالة من التوحّد الناجح مع المرجع الأبوي»[17].

ويدعونا هذا النص إلى أن نحمل أبعد أيضاً بنية وعي الذات الهيغلية بذاتها إلى قلب الرغبة الفرويدية. والمسألة التي تحثّنا هنا إنما هي هذا الفقدان الشهير، «فقدان الموضوع» الذي عالجه فرويد مرات كثيرة في سياق واحد مع التوحّد، وفي منظور النكوص دائماً، على ما يبدو، كما في الحداد والسوداوية. فهذا الفقدان للموضوع، هل هو، والحال هذه، سيرورة نكوصية دائماً وبصورة أساسية، عودة إلى النرجسية؟ ألا يؤكّد على العكس ضربا من التحوّل التربوي لرغبة الانسان التي لها علاقة غير عرضية بل أساسية ومؤسسة مع صيرورة ازدواج الوعي؟ ومايبدو أنه يقاوم كل تفسير ويُدخل ديالكتيك وعي الذات بذاتها في قلب الرغبة نفسها إنما هو، على مايبدو، ذلك التعريف نفسه الذي عرّف فرويد به الليبيدو[18]. ويظهر هذا التعريف أنه منفصل بعناية عن كل السيرورة الخاصة بازدواج الوعي انفصالاً بفعل الجهاز المنظومي للموقعية. والحال أن الرغبة، وكنا قد قلنا ذلك فيما سبق، هي منذ البداية في وضع بين ذاتي؛ ولهذا السبب لايكون التوحدّ سيرورة تضاف من الخارج؛ إنه ديالكتيك الرغبة نفسها. فالدلالة نفسها للعقدة الأوديبية كامنة هنا، بوصفها توحّداً «ناجحاً»، حتى نستعيد التعبير الذي

(15)- انظر ماسبق، ص.218-223. وينبغي أن نتفحّص هنا التأليف ذا الأهمية لإريك هـ.اريكسون، الطفل والمجتمع، 1950؛ الشاب لوثر، 1958؛ الهوية ودورة الحياة، 1960؛ الاستبصار والمسؤولية، 1964؛ وسنقارن مع جـ.لابلانش، هولدرلان ومسألة الأب، المنشورات الجامعية الفرنسية، ومع أ.فرغوت، التحليل النفسي، علم الإنسان، الجزء الثالث، «التحليل النفسي والانتروبولوجيا الفلسفية»، ديسّار، 1964.

(16)- المحاضرات الجديدة، .G.W، XV، ص.63؛ .S.E، XXII، ص.63؛ الترجمة الفرنسية، ص.90.

(17)- المصدر نفسه.

(18)- ثلاث محاولات في الجنسية، .G.W، V، ص.118-120؛ .S.E، VII، ص.217-219؛ الترجمة الفرنسية، ص.143-146.

ذكرناه آنفاً. وكل شيء لا يمرّ في تصوّر محض نكوصي لهجر الموضوع. وعندما نقول إن الأنا العليا وريثة عقدة أوديب، نقول أكثر تماماً إن ضرباً من اقتصاديّ سحب التوظيف يلمّح إلى ذلك: «هجر» عقدة أوديب، «التخلّي عن التوظيفات الليبيدية الكثيفة المتحقّقة على الأبوين»، يدلاّن فقط على التاثير الاقتصادي، بعبارتي سحب التوظيف وتأسيس بنية. وليس فرويد بعيداً عن الاعتراف بذلك: «تعويضاً عن الفقدان المعانى، تكون توحّدات الطفل مع أبويه، القديمة جداً على الأرجح، معزّزة في أناه. ومثل هذه التوحّدات، رواسب توظيفات الموضوع المهجورة، ستتكرّر على الأغلب فيما بعد في حياة الطفل. ولكن لهذه الحالة الأولى من التحوّل أهمية خاصة وتحتلّ مكاناً خاصاً في الأنا جرّاء قيمتها الوجدانية الكبيرة»[19].

وهذا النص رئيس لفهم الصلة الصميمية التي تربط فقدان الموضوع-التخلّي عن التوظيف الليبيدي الذي يتصف أنه قدر الدافع-بالتوحّد الذي ينتمي إلى ديالكتيك ازدواج الوعي. فالبحث عن الإشباع يمرّ، كما لدى هيغل، باختبار السلب منذ أن يدخل في حقل التوحّد، حيث تعرّفنا نظير ازدواج وعي الذات بذاتها. وهذا الإضفاء للديالكتيك على الرغبة لم يعد عندئذ قدراً خارجياً، كما في نصوص الميتاسيكولوجيا التي كانت تطرح رغبة مطلقة، دون سلب، وكانت تنقل إلى الرقابة قصد السلب. إن الرقابة نفسها إنما هي التي تفلت من ميثولوجيا البوّاب حتى تضع نفسها في ديالكتيك التوحّد. وقد اعترف فرويد مرة واحدة على الأقل بالسمة الصميمية، وليست الخارجية، لاختبار السلب في قلب الرغبة نفسه، بمناسبة الحديث عن «التصرّف في الحداد» الذي يصفه وصفاً رائعاً. ولا أعود إلى هذه النصوص التي ذكرناها مطوّلاً وحلّلناها. ألا نقرأ فيها بداية ديالكتيك حقيقي للرغبة، حيث السلب سيكون محمولاً إلى قلبها نفسه؟ ألسنا مدعوّين، بفعل ذلك نفسه، إلى أن نفسّر دافع الموت تفسيراً جديداً ونقرّبه من هذه السلبية التي بها تُربّى الرغبة وتُؤَنْسَن؟ ألا توجد وحدة عميقة بين دافع الموت، وحداد الرغبة، والانتقال إلى الرمز؟.

وينفتح على هذا النحو إمكانٌ مفاده أن تُقرأ الكتابات الفرويدية قراءة جديدة تحت مظلّة ازدواج الوعي؛ وستكون قاعدة هذه القراءة الجديدة هذه الحركات من الذهاب والإياب بين ديالكتيك واقتصاديّ، بين ديالكتيك موجّه نحو الإحياء التدريجي لوعي الذات بذاتها وبين اقتصاديّ يشرح عبر أي «توظيفات» و«سحب

(19)- المحاضرات الجديدة، .G.W، XV، ص.70؛ .S.E، XXII، ص.64؛ الترجمة الفرنسية، ص.91.

توظيفات» الرغبة الانسانية يتواصل هذا الإحياء العسير. ولا أنفي إطلاقاً أن هذا الديالكتيك، ديالكتيك وعي لوعي، الذي يتحرّك عبر التوحّدات وينعكس في أعماق الرغبة على شكل فقدان الموضوع، ليس الخطّ السائد في التحليل النفسي. وسأقول بالحريّ إن هذا الديالكتيك فُرض على التحليل النفسي على خلاف ميتاسيكولوجيته، وموقعيته واقتصاديّه، أي على عكس الطراز الصريح الذي يحاول تبعاً له أن يفهم نفسه بنفسه وأن يصوغ نظريته الخاصة. فصراع ضروب الوعي، في اقتصاديّ، غير معترف به بوصفه ديالكتيك الذات، بل بوصفه فقط قدراً خارجياً بالنسبة للدافع الذي يحرّكه مبدأ اللذة؛ ولهذا السبب يكون الاقتصاديّ في حقيقته غير موجود إلا في الفكر؛ ولكن التحليل النفسي بوصفه تقنية علاج ليس متوحّداً وأية حالة من الحالات التي ينعكس عليها ليست متوحّدة؛ ولهذا السبب، فإن التحليل النفسي إنما يدمج، على عكس تيّار الاقتصاديّ، تاريخ الرغبة الهيغلي حيث الإشباع لا يُبلغ إلا عبر تاريخ آخر، تاريخ الاعتراف. ولهذا السبب تكون القراءة الثانية التي ألمحت إليها للتوّ هي نفسها عكس تيار الاقتصاديّ الفرويدي على نحو من الأنحاء.

5- تيليولوجيا ضمنية في الفرويدية:

جـ) مسألة التصعيد

إذا كان ثمة لدى فرويد مفهوم للتوحّد، فإن لديه فقط مسألة تصعيد. وفي هذه المسألة غير المحلولة إنما ترتسم في العمق كل الإشكالية السابقة. ويرتبط بهذه المسألة كل المسائل الأخرى غير المحلولة، مسائل أصل الأخلاق.

وربما لوحظ أن تحليلاتنا لا تتضمّن أي دراسة متميّزة للتصعيد. فليس الأمر أمر مصادفة: مفهوم التصعيد، في تأليف فرويد المكتوب، أساسي وعرضي معاً. إنه يُعلَن بوصفه قدراً من أقدار الدوافع غير متميّز فقط من انقلاب الدوافع إلى ضدها وارتدادها إلى الذات، بل من الكبت أيضاً وعلى وجه الخصوص. ولكننا لا نملك أي كتابة كاملة ومنفصلة لدى فرويد مخصّصة لهذا القدر الأصيل. أضف إلى ذلك، كما بيّن نقد موجّه إلى فرويد[20]، أن رسماً أولياً لنظرية نجده في نصّ ثلاث محاولات... لن يطرأ عليه أي تغيّر ملحوظ بعد1905, باستثناء تقريبه من نزع الصفة الجنسية والتوحّد. فيجدر بنا إذن أن نتفحّص بالتفصيل نصّ عام1905.

الثلاث محاولات تعالج التصعيد في أربعة ظروف متمايزة:

(20)- هاري ب.لوفه، «نقد لنظرية التصعيد»، طب نفسي، 1939، ص.239-270.

الإلماع الأول موجود في المحاولة الأولى المخصّصة لـ«ضروب الشذوذ الجنسي»، تحت عنوان «حيدانات فيما يخصّ الهدف الجنسي» وتحت عنوان «الهدف الجنسي المؤقّت». وليس هذا «المحلّ» للتصعيد محلاً عادياً. فالتصعيد حيدان هدف الليبيدو وليس ضرباً من إنابة موضوع؛ وهذا الحيدان ذو صلة وثيقة بالـ«الأفعال التمهيدية» للفعل الجنسي النهائي؛ ونقول على نحو أدقّ إنه ينضم إلى اللذة الحسيّة (اللمس، الرؤية، الاحتجاب، الإظهار)، التي تقع على مسار الأفعال التمهيدية التي يمكنها أن تنفصل وتتكوّن في هدف مستقلّ؛ وهذا الحيدان هو الذي يضع التصعيد دفعة واحدة في حقل علم الجمال، أي في حقل ظاهرة ثقافية: «كذلك الفضول يمكنه، في معنى آخر، أن يتحول في اتجاه الفن (تصعيد) عندما لم يعد الاهتمام متمركزاً فقط على الأجزاء التناسلية، بل يمتّد إلى مجموع الجسم[21]. وهذا التوقّف «عند الأهداف الوسطى التي يمثّلها التأمل» يضع الفضول، في الوقت نفسه، في حقل الانحراف، الذي يتّصف هو أيضاً أنه توقّف وتحوّل عن طريق الفعل الجنسي النهائي؛ والتضادّ مع الانحراف يُعزى منذ هذا النصّ الأول إلى القوى المضادّة «خَفَر وتقزّز» دون تمييز أيضاً بين التصعيد والكبت.

والسياق الثاني هو سياق المحاولة الثانية، المخصّصة لجنسية الطفولة؛ إنه إذن سياق تكويني؛ ولهذا السبب إنما تمتّ مرحلة التصعيد بصلة إلى طور الكمون؛ فالتصعيد يؤخذ عندئذ، على نحو أبرز مما في النص السابق، من وجهة نظر المنفعة الثقافية[22]. أما آليته، فإن فرويد يربطها بدور «السدود النفسية»– ويوضّح بين قوسين: «التقزّز، الحياء الأخلاقي»–؛ وهذه القوى المضادة تُطبّق صراحة على الميول المنحرفة من جنسية الطفولة، هي نفسها ترتبط بمناطق الجسم المثيرة للغلمة؛ وتنتهز القوى المضادة مناسبة اللالذة الناجمة عن النمو اللاحق للفرد. فهذا النص الثاني يربط التصعيد إذن مرة أخرى أيضاً، من جهة، بالمناطق المثيرة للغلمة والانحراف، ويربطه من جهة ثانية بالحيدان عن الهدف بفعل حركة القوى المضادّة، دون تمييز أيضاً بين التصعيد والكبت.

والحيدان المميّز للتصعيد مماثل، في مرة ثالثة، تماماً في نهاية المحاولة نفسها، تحت عنوان فرعي «مصادر جنسية الطفولة»، لـ«التحويل» الذي نلاحظه عندما يتردّد صدى وظيفة جنسية في وظيفة أخرى، لمصلحة اشتراك المناطق المثيرة للغلمة (يضرب فرويد مثال الشفتين: اضطراب هذه المنطقة المثيرة للغلمة يتحوّل على هذا النحو بالاقتران إلى خَلْفة)؛ و«بهذه الدروب إنما ينبغي أن يتلاحق تحويل الميول

(21)– ثلاث محاولات، .G.W، V، ص.55–56؛ .S.E، VII، ص.156–157؛ الترجمة الفرنسية، ص.47–49.

(22)– المصدر نفسه، .G.W، V، ص.78–79؛ .S.E، VII، ص.178–179؛ الترجمة الفرنسية، ص.81–82.

الجنسية نحو أهداف غير جنسية، أي تصعيد الجنسية. ولكننا ينبغي أن نعترف لننتهي من حديثنا أننا نعلم قليلاً من الأمور أيضاً، على نحو مؤكد، عن موضوع هذه الارتكاسات الموجودة يقيناً والمتّصفة، وفق كل احتمال، أنها يمكنها أن تنعكس»[23]. ويشدّد هذا النص، أقل من النصين السابقين، على سمة الكفّ المتعلّقة بهذا الحيدان عن الهدف؛ وإلحاح فرويد على أن يربط مشكل التصعيد بقدر المناطق المثيرة للغلمة يسترعي الانتباه، على العكس، إلى السمة المحدودة لهذا القدر من أقدار الدافع؛ وبوسعنا أن نتكلم بهذا المعنى على نهائية الرغبة الإنسانية التي تتكيّف وفق حساسية انتقائية محدودة نسبياً (الحقيقة أن المناطق المثيرة للغلمة ليست محدّدة العدد، وهي على الأقل محدودة في سطح الجسم).

والنصّ الكبير في المحاولات الثلاث هو النص الرابع: إنه ينتمي إلى محاولة نهائية في التركيب الذي يختتم الكتاب؛ ويظهر التصعيد في هذا النص وكأنه منفذ ثالث إلى جانب العصاب والانحراف[24]؛ ومن المعلوم مسبقاً أن الانحراف والعصاب مرتبطان ارتباطا وثيقاً، لأن «العصاب هو الصورة السلبية، إذا جاز القول، للانحراف»[25]. وعلّمتنا الأجزاء السابقة من النص أيضاً أن للتصعيد علاقة وثيقة بالانحرافات جرّاء صلته الاقتصادية بالأهداف الوسيطة والمناطق المثيرة للغلمة. و«المنافذ» الثلاثة هذه المرة (بمعنى يعلن «أقدار الدوافع») متميّزة ببروز: يُفسَّر الانحراف بعبارات شبه جاكسونية بوصفه غياب التكامل مع المناطقة التناسلية؛ والعصاب، «المتمّم السلبي للانحراف»[26]، ذو صلة بالكبت؛ والتصعيد مدرَك بوصفه تفريغ شحنة واستخداماً، في دوائر أخرى غير الجنسية، لإثارات مغالية (وبهذا المعنى إنما يُتكلّم على التصعيد أيضاً في إطار تكوينات غير سويّة)؛ ومع ذلك، فإن فرويد إنما يعزو إلى «هذه الاستعدادات الخطرة» ضرباً من «الزيادة الكبيرة في القابليات والفاعليات النفسية»: الإبداعية في المجال الجمالي مظهر من هذه المظاهر الارتكاسية. ونقول على نحو أكثر دقة إن المواهب الفنية تنطوي على مزيج متغيّر من الإبداع، والانحراف، والعصاب.

فما واقع العلاقة أخيراً بين التصعيد من جهة والكبت من جهة أخرى؟ هذا النص الأخير يعالج الكبت، على نحو مفاجئ، بوصفه نوعاً فرعياً من التصعيد؛ وترتبط بهذا النوع الفرعي «سمات الطبع» التي تُشتق، كما نعلم، من قواعد جنسية بالتثبيت، التصعيد والقمع. ولكن فرويد لا يتردد في أن يضيف: الكبت والتصعيد

(23)- المصدر نفسه .G.W، V، ص.103؛ .S.E، VII، ص.206-11؛ الترجمة الفرنسية، ص. 177-8.

(24)- المصدر نفسه، .G.W، V، ص.140-1؛ .S.E، VII، ص. 238-9؛ الترجمة الفرنسية، ص.177-8.

(25)- المصدر نفسه، .G.W، V، ص.65؛ .S.E، VII،ص165؛ الترجمة الفرنسية، ص.61.

(26)- المصدر نفسه، .G.W، V، ص.140؛ .S.E، VIII، ص.238؛ الترجمة الفرنسية، ص.177.

سيرورتان «نجهلهما جهلاً كاملاً فيما يخصّ آليتهما الداخلية»[27]. ويعتبرهما فرويد، كليهما، «استعدادات تكوينية»[28]. واستطاع بعضهم أن يعترض[29]، اعتراضاً لايخلو من الصواب، أن أية واقعة عيادية لا تدعم الفكرة التي مفادها أن التصعيد يستمدّ طاقته من مناطق طفلية مثيرة للغلمة لدى أفراد ذوي تكوين جنسي قويّ على نحو غير عادي؛ ولا تتيح هذه النصوص حتى أن نكوّن رأياً واضحاً خاصّاً بالآليات: ما الدور الخاص بكل منها، بل ما معنى الاشتقاق والتكوّن الارتكاسي فقط؟ يصعب جداً قول ذلك؛ فالتكوّنات الارتكاسية مسمّاة وحدها بوضوح: تقزّز، وخجل وأخلاقية؛ والتصعيد الفني مسمّى فقط؛ وثمة وحده مثل مواز من التكوّن الارتكاسي – خوف المرء المرضي من أن يُرى –معروض بالتفصيل. ونقول أخيراً إن لا شيء يتيح القول إن القيم الجمالية، أو القيم الأخرى، التي تتحوّل نحوها الطاقة أو تنتقل إليها، ستكون من إبداع هذه الآلية: فالإبداعية وحدها متحوّلة، على ما يبدو، وليست الموضوعات نفسها التي تنصبّ عليها هذه الإبداعية.

وتضيف النصوص اللاحقة صعوبات أكثر مما تضيف حلولاً: فحصنا آنفاً ثنائي التصعيد–إضفاء المثالية في المحاولة في النرجسية. ويتذكّر القارئ أن إضفاء المثالية خاص بموضوع الدافع، والتصعيد خاص باتجاهه وهدفه؛ ويتيح هذا التمييز لفرويد أن يُبرز الفارق بين الآليتين، من حيث أن إضفاء المثالية يحدث بالقوة. وفي هذا السياق، يكون التصعيد متعارضاً بقوة مع الكبت، دون أن تكون مقترحة مع ذلك إعادة نظر ميتاسيكولوجية لآلية التصعيد، إعادة نظر ميتاسيكولوجية جديرة بها آلية الكبت. فكلّما ميّز فرويد التصعيد من الآليات الأخرى، ولاسيما الكبت، وحتى التكوّن الارتكاسي، ظلت آليته الخاصة غير مشروحة: إنها طاقة منزاحة، ولكنها ليست مكبوتة؛ ويبدو جيداً أنها تنتمي إلى قابلية يكون الفنان قد وُهبها على نحو خاص.

وكانت وحدها السمات الوصفية الجديدة حقاً قد أُدخلت في عصر نص الأنا والهو. وأفاد التصعيد من العمل الهائل الذي قدّمه فرويد بغية إرصان ميتاسيكولوجيا للأنا العليا. فهجر الهدف الجنسي الذي يتطلّبه الاستدخال موصوفٌ معاً أنه تبادل بين الموضوع والأنا– ليبيدو الموضوع ينقلب إلى ليبيدو نرجسي–وأنه نزع الصفة الجنسية: «إنه إذن، يضيف فرويد، ضرب من التصعيد.

(27)– المصدر نفسه، .G.W، V، ص. 140–1؛ .S.E، VIII، ص.239؛ الترجمة الفرنسية، ص.178.

(28)– المحاولات الثلاث، المصدر نفسه.

(29)– لوفه، مقال مذكور، ص.247–249.

وبهذه المناسبة، يطرح السؤال نفسه ويستحقّ نقاشاً مفصّلاً، سؤال مفاده أن نعرف ما إذا لم تكن طريقة التصعيد العامة تكمن هنا، وما إذا كان كل تصعيد لا يجري بتوسّط الأنا، التي تبدأ في أن تغيّر الليبيدو الجنسي للموضوع إلى ليبيدو نرجسي، لتقترح عليه بالتالي، عند الاقتضاء، هدفاً مختلفاً»[30].

فالتجديدان هما إذن التجديدان التاليان: من جهة، يصبح نزع الصفة الجنسية محور ما كانت النصوص السابقة تسمّيه التحوّل، الانزياح؛ ويسلّم فرويد الآن بوجود طاقة حيادية قابلة للانزياح تقدّم عوناً للدوافع الجنسية أو التدميرية؛ ومن جهة ثانية، الأنا–بمعنى الموقعية الثانية– هي الوسيط المرغم على هذا التحوّل، وذلك ما يقرّب التصعيد من هذا التعديل في الأنا الذي سمّيناه التوحّد، وبما أنّ التوحّد يدور حول الصورة–الطراز للأب، فإن الأنا العليا متورّطة في سيرورة نزع الصفة الجنسية والتصعيد. فنحن لدينا إذن تقارب مستمرّ من ثلاثة حدود: نزع الصفة الجنسية، التوحّد، التصعيد. ونحن نبتعد، في هذه النقطة، عن قاعدتنا، قاعدة الانطلاق: لا يبدو التصعيد أبداً أنه مكوّنة طفلية منحرفة تحود صوب غير الجنسي إنه توظيف موضوع من العصر الأوديبي، مستدخَل بفعل نزع الصفة الجنسية وبدفع القوى التي قادت إلى تقويض الأوديب. ولكن من الصعوبة أن نقول أي مفهوم هو علّة الآخر: فنزع الصفة الجنسية، والتوحّد، والتصعيد، هي بالحريّ ثلاثة ألغاز وُضعت متلاصقة الأطراف. وذلك لا يصنع مع الأسف فكرة جليّة!.

وإخفاق فرويد في أن يحلّ مشكلة التصعيد يبعثنا على التفكير: المفهوم الفارغ للتصعيد يتيح لنا، من جهة، أن نجمل كل سلسلة الصعوبات التي أحصيناها تحت عنوان التيليولوجيا الضمنية للفرويدية؛ ويتيح لنا، من جهة أخرى، أن نُدخل الواقعة الجديدة التي سنضعها تحت العنوان الحذر جداً والتعليمي جداً، عنوان: «نحو مشكلة الرمز».

ويبدو لي في الواقع أن مفهوم التصعيد يُنظر إليه من ناحيتين: إنه، من جهة، يخصّ مجموع جوانب التكوين السامي، أي التكوين الأعلى أو الأسمى للإنسان؛ ويخص من جهة ثانية الأداة الرمزية لهذا الارتقاء، ارتقاء السامي. ونحن سنقتصر هنا على إشكالية السامي، بمعزل عن تعبيره الرمزي.

ونقول على وجه الإجمال إن هذا الوجه الأول للمشكل ذو علاقة بالجوانب الأخلاقية من التصعيد (الوجه الثاني ذو علاقة على وجه الإجمال بالجوانب الفنية). وأضفى فرويد نفسه الامتياز على الجوانب الأخلاقية إذ ربط التصعيد،

(30)- الأنا والهو، .G.W، XIII، ص. 258؛ .S.E، XIX، ص.30؛ الترجمة الفرنسية، ص.184-5(انظر ما سبق، ص.220).

أول الأمر، بالتكوّنات الارتكاسية «الخجل، الخفر...»، ثم بالتوحّد.

والحال أن كل الأساليب أو الآليات التي يستخدمها تكوين المرجع الأعلى، ونسميّها إضفاء المثالية، والتوحّد، والتصعيد، تظلّ غير مفهومة في إطار ضرب من الاقتصاديّ. وتتأرجح نظرية الأنا العليا بين واحدية طاقية، موروثة من الموقعية الأولى التي لا يوجد وفقها سوى مصدر واحد للطاقة، الهو-أو النرجسية أيضاً المعتبرة أنها المستودع الدافعي-، وبين ثنائية الرغبة والسلطة، ترى أن الوجه الوحيد الذي لا يرتدّ إلى الرغبة هو وجه الأب. فكل شيء ينبثق، من وجهة النظر الطاقية، من مستودع الهو؛ ولكن ينبغي، حتى تُستأصل الرغبة من تلقاء ذاتها، وحتى تتمايز الأنا العليا بوصفها تكويناً ارتكاسياً، أن يمنح المرء نفسه السلطة نفسها في رمز الأب. وعلى هذا النحو إنما يتمسّك فرويد تمسكاً ذا قوة متساوية بالدعويين: الأنا العليا مكتسبة من الخارج وليست بهذا المعنى أصلية؛ وهي، من جهة أخرى، التعبير عن الدوافع الأقوى وعن أحداث الهو الليبيدية الأكثر أهمية. وينعكس كل اقتصاد الأنا العليا في مفهوم التصعيد، ويرتجل هذا المفهوم ضرباً من التسوية بين الطلبين: استدخالُ «خارج» (سلطة، وجه الأب، معلمين من كل المراتب) وتمييزُ «داخل» (ليبيدو، نرجسية، هو). فتصعيد «الأدنى» في «الأعلى» هو عوض اجتياف «الخارج». ويدلّ التكوّن الارتكاسي، وتكوين المثال، والتصعيد، على أشكال مشابهة لهذه التسوية المذهبية. ولكن ماقوام مثل هذه التسوية؟ ألا تخفي خللاً يتعذّر تجاوزه، بمعزل عن كل ديالكتيك للأركيولوجيا والتيليولوجيا؟ أشك من جهتي أن فرويد نجح في أن يقلّص الفارق المبدئي بين خارجية السلطة، الأمر الذي يشجبه رفضه أساساً أخلاقياً ملازماً لموقف الأنا، وبين كون الرغبة تكوّن الواقع الوحيد، رغبة ترتبط بفَرَضه الاقتصادي البدئي، الذي يكون كل تكوين لمثال وفقه ضرباً من التمايز في الهو في نهاية المطاف. فالفرويدية تنقصها آلة نظرية مناسبة تجعل الديالكتيك البدئي على وجه الإطلاق، ديالكتيك الرغبة وغير الرغبة، معقولاً.

ولإخفاق نظرية التصعيد على هذا النحو نفس الدلالة التي لتنافر مفهوم التوحّد بالنسبة إلى الاقتصاديّ: «الرغبة في أن يكون المرء شبيهاً بـ...»، كنا قد قلنا مع فرويد نفسه، لا ترتدّ إلى «الرغبة في الملْك»؛ ويخفي التصعيد ضرباً من تعذّر الردّ من النسق نفسه؛ ويمكننا أيضاً أن نقول عنه إنه يسبق ويشمل كل الأشكال المشتقة، إما بنقل جمالي للذة الحسيّة إلى المناطق المثيرة للغلمة، وإما بنزع الصفة الجنسية عن الليبيدو في عصر تقويض الأوديب؛ فأي شكل من هذه الأشكال المشتقّة لا يشرح التوحد الأولّي ولا سلطة التصعيد البدئية. وتتيح لنا القرابة بين التصعيد والتوحّد أن نعزو لغز التصعيد، غير المحلول، إلى هذه الولادة نفسها لوعي الذات بذاتها في ديالكتيك الرغبة.

وتوحي القرابة بين مفهوم التصعيد ومفهوم تكوّن المثال، كما أُعدّ في نصّ المحاولة في النرجسية، بالتفسير الديالكتيكي الجديد نفسه لكل هذه الآليات المتشابهة. وأعلم أن فرويد لا يقارن بين التصعيد وإضفاء المثال إلا ليجعلهما متقابلين. ويظلّ المثال، وفق آلية هذا الإضفاء، «بديل النرجسية المفقودة من الطفولة»، طفولتنا[31]. وهذا الإسقاط للمثال، المشتقّ من النرجسية، يفترض مسبقاً مع ذلك أن أنا هذا الكوجيتو المجهض تحتوي حداً أدنى من الدلالة الأخلاقية، وأن بوسعها أن تقدّر نفسها حقّ قدرها، وتقيّمها وتدينها. وليس بالتأكيد أمراً غير ذي بال أن نتعلّم من التحليل النفسي أن تكوين المثال ينضمّ إلى الكوجيتو الكاذب، وما نسميّه مثلنا ليس على الأغلب سوى إسقاطات هذا الحب نفسه، حب الذات، الذي عزونا إليه من جهة أخرى مقاومة الحقيقة؛ فإضفاء المثال، بالمعنى الفرويدي، يمتّ بصلة إلى نسابة الأخلاق في رأي نيتشه؛ إننا ألححنا فيما تقدّم على هذه الفائدة للتحليل النفسي، التي يتعذّر الطعن بها؛ ولكن مشكلاً أكثر جذرية يُطرح من خلال علاقة النسب بين النرجسية والمثُل: ماذا يعني أن الأنا تقيّم؟ وأنها قادرة على التقدير واللوم؟ وأنها تستهجن وتنكر نفسها؟ إننا أوحينا، ونحن نعرض النظرية الفرويدية في إضفاء المثال، أن هذه السيرورة يمكنها أن تمنح التمييز–العابر وربما غير القصدي– بين الأنا المثالية ومثال الأنا، شيئاً من الحظوة؛ وما يمكنه أن يمنح هذا التمييز قواماً إنما هو أن يُعزى إلى الأنا ضرب من «اعتبار الذات»[32]، المطروح بصورة أولية في النرجسية نفسها. والحال أن الأنا، إذا كان بوسعها أن تخشى الخصاء وأن تستبق اللوم الاجتماعي فيما بعد والعقاب وأن تستدخلهما في إدانة أخلاقية، فإنما بسبب كونها حسّاسة لتهديدات أخرى غير الخطر الجسمي؛ وينبغي أن يتميز التهديد الموجّه إلى اعتبار الذات تميّزاً أصلياً من كل تهديد آخر، حتى يتخذ الخصاء نفسه دلالة أخلاقية؛ وينبغي للتهديد الموجّه إلى الكمال الجسمي أن يرمز إلى التهديد الموجّه إلى كمال الوجود المتحقّق، حتى يتّخذ معنى الإدانة والعقاب.

وهكذا يعيدنا التصعيد، سواء قرّبناه من التوحّد أو إضفاء المثال، إلى صعوبة مركزية لكل الإشكالية الفرويدية ذات العلاقة بالمراجع النفسية: الأنا، الهو والأنا العليا.

ويظهر التحليل النفسي أنه مؤهل لقراءة رموز السمات الأخلاقية للأنا من خلال أوضاع وجدانية ذات سمة نكوصية؛ وذلك ليس صحيحاً من الناحية العملية فحسب، بل من الناحية النظرية أيضاً؛ وقد رأينا أن التصعيد نفسه إنما يمكنه أن

(31)– من أجل إدخال النرجسية، .G.W، X، ص.161؛ .S.E، XIV، ص.94؛ الترجمة الفرنسية، ص.24.

(32)– المصدر نفسه،.G.W، X، ص.160؛ .S.E، XIV، ص.94؛ الترجمة الفرنسية، ص.23.

يُعلَن بعبارات اقتصادية بوصفه فقط نكوصاً إلى النرجسية؛ وأوافق على أن النكوص، المفهوم هو نفسه بوصفه مفهوماً اقتصادياً، لا يتطابق مع النكوص الزمني، أي مع العودة إلى الوراء، مع العودة إلى الطفولة، «طفولة الإنسانية أو طفولة الفرد»، ولكن النكوص يستدعي، حتى لو أُخذ بالمعنى الأكثر اتصافاً بأنه اقتصادي والاقل اتصافاً بأنه زمني، والمدرَك بوصفه هجراً لتوظيف الموضوع وعودة إلى المستودع النرجسي، مفهوماً نقيضيا لا يظهر أن له مكاناً في الاقتصاد الفرويدي، هو مفهوم الترقّي. فكيف يمكن أن تتمايز النرجسية، وتنزاح؟ وكيف يمكن أن يتوضّع في الأنا ويعدّلها راسب من رواسب التوحّدات إذا كانت السيرورة ليست ترقّياً بواسطة ضرب من النكوص؟ وماهو، والحال هذه، مبدأ هذا الترقي؟ يبدو صعباً جداً أن نعد هذا المبدأ بواسطة منابع الميتاسيكولوجيا الفرويدية، مع أنه يكون مفترضاً باستمرار بصورة مسبقة ولكن الممارسة التحليلية لم تبحثه. وهذه الأسئلة لا تفقدنا الثقة بالتحليل النفسي على الإطلاق. والفائدة الكبرى التي يمكن أن يستمدّها التفكّر منه، إنما هي أنه يسمح لنا في أن نطرح هذه الأسئلة من خلال الأشكال غير الأصلية للخشية، والخوف، والتعلّق النرجسي بالذات، وللبغض أيضاً، -بغض الحياة في قلب وجودنا المتحقّق الخاص-، بل من خلال أشكال غير أصيلة لتواطؤ سرّي مع الموت. وهذه الأسئلة يطرحها التحليل النفسي بالصورة السلبية، إذ يرفع القناع عن السمات العتيقة، الطفالية والغريزية، النرجسية والمازوخية، سمات سموّنا المزعوم.

فإلى المفاهيم الإجرائية في الفرويدية-مفاهيم غير مبحوثة في اقتصاديّها- إنما يحيلنا، في نهاية المطاف، المفهوم الفارغ للتصعيد، عبر مفهومي التوحّد وإضفاء المثال الجيديّ الإعداد. وسألخّصها جميعها في المهمة الوحيدة للصيرورة-الشعور التي تحدّد غائية التحليل النفسي نفسها. ويكتب فرويد في المحاضرات الجديدة: «حيث كان هو، ينبغي أن تصير أنا»[33]. وهذه المهمة نفسها، مهمة صيرورة أنا، هي التي، في نهاية المطاف، يتعذّر إرجاعها في مبدئها إلى اقتصاديّ الرغبة الذي تندرج فيه هذه المهمة. ولكن هذه المهمة تظلّ غير المذكور في المذهب الفرويدي؛ والمفهوم الفارغ للتصعيد آخر رمز من رموز غير المذكور هذا؛ ولهذا السبب إنما تقدم كل الصعوبات التي تفحّصناها، تحت عنوان التيليولوجيا الضمنية للفرويدية، على أن تنعكس فيها؛ وهذه الصعوبات يمكنها أن تُلخّص على النحو التالي:

1- ينبغي أن تمنح العلاقة الأولية للرغبة نفسها مصدراً من إضفاء القيمة،

(33)- المحاضرات الجديدة، .G.W، XV، ص.86؛ .S.E، XXII، ص.80؛ الترجمة الفرنسية، ص.111.

خارجياً بالنسبة إلى الحقل الطاقي، حتى تدخل الرغبة في الثقافة.

2- ينبغي أن نسلّم بتكوين ثنائي من الذاتيات حتى يكون توحّد الأنا بآخر، آخرها، ممكناً.

3- ينبغي أن نسلّم باعتبار أصلي للذات، ضرب من الكرامة الذاتية البدئية، حتى يكون بوسع التوحّد أن يندرج في سيرورة لإضفاء الصفة المثالية على الأنا.

4- ينبغي أن نفترض أخيراً، في اتجاه معاكس للحركة النكوصية التي يصوغ التحليل النفسي نظريتها، قابلية للترقيّ، تستخدمها البراكسيس التحليلية، ولكن النظرية لا تبحثها.

وهذا التمفصل، تمفصل الترقيّ والنكوص، إنما هو الذي حاولت أن أفكر فيه بواسطة ديالكتيك بدئي تماماً للأركيولوجيا والتيليولوجيا. وبذلك آمل في أنني تقدّمت في فهم نفسي وليس في فهم فرويد فقط: ذلك أن تفكيراً تاملياً، يضطلع بمثل هذا الديالكتيك، هو الآن في الدرب الذي يمضي من التفكّر المجرد إلى التفكر المشخّص. ويبقى عليه أن يفهم أن الترقيّ والنكوص تحملهما الرموز نفسها، وأن الرمزيّ، باختصار، هو محل المماثلة بين الترقي والنكوص. وفهمه سيكون بلوغ التفكّر المشخّص نفسه.

■■■

الفصل الرابع

علم تفسير : مقاربات الرمز

إننا نبلغ الآن فقط مستوى الاستفهامات الأكثر طموحاً من إشكاليتنا؛ إننا إنما يمكننا الآن فقط أن نلمح حلاً ديالكتيكياً لنزاع علوم التفسير وليس حلاً انتقائياً. ومبدأ الحل نعرفه الآن: إنه يكمن في ديالكتيك الأركيولوجيا والتيليولوجيا. ويبقى علينا أن نجد «المختلط» المشخّص الذي نقرأ فيه أركيولوجيا وتيليولوجيا تتنضّد إحداهما على الأخرى. وهذا «المختلط» المشخّص إنما هو الرمز. إنني أنوي أن أبيّن، على مسؤوليتي، أن ما يسميه التحليل النفسي «تحديداً متضافر العناصر» يجد معناه الكامل في ضرب من ديالكتيك التفسير، قطباه المتقابلان تكوّنهما الأركيولوجيا والتيليولوجيا.

ولم يكن ممكناً، دون انعطاف كبير جداً، أن نفهم التحديد المتضافر العناصر للرموز؛ ولا يقتصر الأمر على أننا لايمكننا أن ننطلق منها، بل ليس من المؤكد أن يكون بوسعنا الوصول إليها؛ ولهذا السبب إنما نتكلّم على مقاربات الرمز. إنني قلت في الإشكالية إن علم التفسير العام لايزال غير منظور، ولايكوّن هذا الكتاب سوى ضرب من التمهيد لهذا العمل الكبير. وقد نوينا أن نعيد دمج التقابل بين علوم التفسير في التفكّر. وهانحن، بعد انعطاف طويل جداً، على عتبة المشروع فقط. فلنعدْ لنتفحّص الطريق المسلوك:

أ) وجب المرور أول الأمر بمرحلة التخلّي: تخلّي الوعي بوصفه محلاً وأصلاً للمعنى؛ وبهذه الصفة، بدا لنا التحليل النفسي الفرويدي أنه فرع المعرفة الأفضل تسلّحاً لإثارة هذا التقشّف في التفكّر وإحداث مفعول فيه: تساعدنا موقعيته واقتصاديّه على إزاحة هذا المحل للمعنى نحو اللاشعور، أي نحو أصل لا نحوزه. وتنتهي هذه المرحلة الأولى في ضرب من أركيولوجيا التفكّر.

ب) ثم وجب علينا أن نجتاز ضرباً من نقض دعوى التفكّر؛ فبدا لنا التفسير الأركيولوجي عندئذ مقلوب نشوء تدريجي للمعنى عبر وجوه متتالية يكون المعنى الخاص لكل وجه متوقفاً كل مرة على معنى الوجوه اللاحقة.

جـ) قام هيغل بالنسبة لنا أخيراً مقام النموذج العكسي وساعدنا على أن نكوّن ديالكتيكاً، ليس بين فرويد وهيغل، بل في كل منهما. وعندما يظهر أن كل تفسير يتضمّنه الآخر، لا يكون نقض القضية فقط مجرد تصادم بين المتقابلات، ولكنه انتقال من الواحد إلى الآخر. وفي هذه اللحظة فقط يكون التفكّر حقاً في الأركيولوجيا والأركيولوجيا في التيليولوجيا: التفكّر، والتيليولوجيا، والأركيولوجيا، يمرّ كل واحد منها في الآخر.

وعندئذ إنما يبدو ممكناً أن نبحث، في التركيب الدالّ للرمز، عن تقاطع خطين من التفسير فكّرنا تفكيراً مجرداً في التوفيق بينهما.

ويكون الرمز بهذا المعنى، هو المرحلة المشخّصة من هذا الديالكتيك، ولكنه ليس المرحلة المباشرة على الإطلاق منه. فالمشخّص إنما هو دائماً أوج التوسّط أو التوسّط البالغ أوجه. والعودة إلى مجرّد الإصغاء إلى الرموز «مكافأة بعد تفكير». ومشخّص اللغة، الذي نتاخمه بعد تقريب شاقّ، سذاجة ثانية ليس لدينا أبداً عنها سوى معرفة تخومية، أو عتبية بالحري.

ويكمن الخطر، بالنسبة للفيلسوف، «أقول للفيلسوف وليس للشاعر»، في الوصول بسرعة كبيرة، وفقدان التوتر، والذوبان في الغنى الرمزي، في وفرة المعنى. ولا أنكر أوصاف الإشكالية؛ وأستمرّ في القول إن الرموز تستدعي التفسير بفعل بينتها الدالّة، بحركة إحالة المعنى الذي يحايثها. ولكن شرح هذه الحركة من الإحالة يقتضي فرع المعرفة الثلاثي: التخلّي، ونقض القضية، والديالكتيك. وينبغي أن نضفي الديالكتيك على الرمز حتى نفكّر وفق الرمز. ويصبح عندئذ فقط ممكناً أن ندّون الديالكتيك في التفسير نفسه وأن نعود إلى الكلام الحيّ. وهذا الطور الأخير من التكيّف الجديد هو الذي يكوّن الانتقال إلى التفكّر المشخّص. وإذ نعود إلى الإصغاء إلى اللغة، فإن التفكّر ينتقل إلى الكلام المسموع فقط.

ولا أتمنى أن يتهمني أحد في أن الأمر اختلط عليّ في معنى هذه الواقعة الأخيرة:

فهذه العودة إلى المباشر ليست عودة إلى الصمت، بل إلى الكلام، إلى صميم اللغة. وليست حتى عودة إلى الكلام الأوّلي، المباشر، إلى اللغز الكثيف، بل إلى كلام تثقّفه كل سيرورة المعنى. ولهذا السبب إنما لا يتضمّن هذا التفكّر المشخّص أي تنازل إلى اللاعقلاني، إلى المظهر العاطفي. فالتفكّر يعود إلى الكلام ويظلّ أيضاً تفكّراً، أي فهم المعنى؛ ويصبح التفكّر علم تفسير؛ إنها الطريقة الوحيدة التي يمكنه أن يصبح بها مشخّصاً ويظلّ تفكّراً. فالسذاجة الثانية ليست السذاجة الأولى، إنها بَعْدَ نقدية وليست قبل نقدية، إنها سذاجة علمية.

1- التحديد المتضافر العناصر للرمز

القضية التي أقترحها هي التالية: ما يسمّيه التحليل النفسي تحديداً متضافر العناصر لا يُفهم بمعزل عن ديالكتيك بين وظيفتين نعتقد أنهما متقابلتان، بل إن الرمز ينسّق داخل وحدة مشخّصة. فليس إبهام الرمز عندئذ عيباً في أحادية المعنى «التواطؤ»، ولكنه إمكان مفاده أنه يحمل ويولّد تفسيرات متخاصمة ومتماسكة كل منها في ذاتها.

وعلما التفسير المتّجهان أحدهما نحو انبثاق الدلالات العتيقة المنتمية إلى طفولة الإنسانية والفرد، والآخر صوب انبعاث الوجوه التي تستبق مغامرتنا الروحية، يقتصران على أن يعرضا في اتجاهات متقابلة بدايات المعنى التي تحتويها اللغة الغنية والزاخرة بالألغاز التي اكتسبها وتلقّاها الناس معاً ليعبّروا عن حَصَرهم وأملهم. وينبغي القول عندئذ إن الرموز نفسها حاملات متّجهين: فهي، من ناحية، تكرّر طفولتنا، في كل الاتجاهات، الزمنية وغير الزمنية، لهذه الطفولة؛ ومن ناحية أخرى، تسبر حياتنا الراشدة: «إيه.. أيتها النفس النبوئية !»، يقول همْلت؛ ولكن هاتين الوظيفتين ليستا خارجيتين، إحداهما بالنسبة للأخرى على الإطلاق؛ إنهما تكوّنان التحديد المتضافر العناصر للرموز الحقيقية. وحين نغوص في طفولتنا ونجعلها تحيا مجدّداً على الشكل الحلميّ، إنما تمثّل هذه الرموز إسقاط إمكاناتنا الخاصة على سجلّ المتخيّل. وهذه الرموز الحقيقية هي حقاً نكوصية-تقدّمية؛ فالاستباق بالتذكّر والنبوءة بالسمة العتيقة.

وأقول، إذا دفعت هذا الشرح لبنية الرمز القصدية إلى الأمام أكثر، إن التقابل بين النكوص والتقدّم، الذي كافحنا معه وضدّه معاً في سبيل أن نؤسّسه ونتجاوزه، يوضّح التركيب المفارق الذي يمكننا التعبير عنه أنه وحدة الاحتجاب-الظهور. فالرموز الحقيقية تقع في ملتقى وظيفتين جعلناهما بالتناوب متقابلتين وتذوب إحداهما في الأخرى؛ إنهما، في الوقت الذي تقنّعان تكشفان؛ إنهما، في الوقت الذي

تحجبان ما تنشده دوافعنا، تكشفان سيرورة وعي الذات بذاتها: تقنيع وكشف القناع، احتجاب وظهور، فليست هاتان الوظيفتان خارجيتين إحداهما بالنسبة للأخرى؛ إنهما تعبّران عن وجهي وظيفة وحيدة رمزية. والرمز، بفعل تحديده المتضافر العناصر، إنما يحقّق الهوية المشخّصة بين ترقّي وجوه الفكر والنكوص نحو دالاّت اللاشعور الرئيسة. ولا يتلاحق ارتقاء المعنى في أي مكان إلا في وسط إسقاطات الرغبة، وفسائل اللاشعور، وانبثاقات السمة العتيقة. إننا إنما نغذّي رموزنا الأقلّ اتصافاً بأنها جسدية بهذه الرغبات الممنوعة المنحرفة، المتحوّلة. وبصور ناجمة عن الرغبة المشذّبة إنما نمثّل مُثُلَنا. وهكذا يمثّل الرمز في وحدة مشخّصة ما يكون مفروضاً على الفكر، في مرحلة نقض القضية، أن يفكّكه إلى تفسيرات متقابلة؛ فعلوم التفسير المتخاصمة تفصل وتفكّك ما يعيد التفكّر المشخّص تركيبه بالعودة إلى مجرّد الكلام المسموع والمصغى إليه. وإذا كان تحليلي صحيحاً، فإن وظيفة التصعيد الشهيرة ليست أسلوباً إضافياً يمكن أن يشرحه ضرب من اقتصاديّ الرغبة. إنه ليس آلية بوسع المرء أن يضعها على مستوى «أقدار» الدوافع نفسه، إلى جانب «التحوّل إلى الضدّ» و«الانقلاب ضد الذات» و«الكبت». فالتصعيد، يمكننا القول، إنما هو الوظيفة الرمزية نفسها، من حيث أن كشف الحجاب والتقنّع يتزامنان فيها. والتفكّر لايمكنه أول الأمر إلا أن يحطّم هذه الوظيفة. ويعزل منها ضربٌ من الاقتصادي ناحية التقنّع من حيث أن الحلم يحجب التطلعات الخفية لرغباتنا الممنوعة. وينبغي عندئذ أن نعوّض عن ذلك بضرب من فينومينولوجيا الفكر لإنقاذ البعد الآخر وإظهار الرسم الأوّلي للصيرورة الذات في الرمز، صيرورة تفتح لما تكتشف. ولكن ينبغي أن نتجاوز هذه القسمة الثنائية المنبعثة مجدّداً، في القلب نفسه من الرمز، وأن نقول إن وظيفة الرمز الأخرى تنفذ إلى الوظيفة الإسقاطية وتستعيدها لترفعها إلى الأعلى وتصعّدها، بالمعنى الصحيح للكلمة؛ وبواسطة التقنّع والإسقاط، يحدث شيء آخر هو وظيفة نزع الغطاء، كشف الحجاب، تجعل الهذيان شبه الحلمي لدى الإنسان مصعّداً.

إلى أي حد ما يزال هذا التصوّر لبنية الرمز الديالكتيكية يحتفظ برباط في المذهب الفرويدي الصارم؟ إنني لا أنازع في أن فرويد قد يرفض تفسيرنا التحديد المتضافر العناصر[1]. ولكن معالجة الرمز في تفسير الأحلام وفي المدخل إلى التحليل النفسي لا

(1)- الحقيقة أننا نجد لدى فرويد التمييز بين التحديد المتضافر العناصر والتفسير المضاعف، .G.W، III/II، 253(1)، 270(1)، 272، 528؛ .S.E، IV، ص.248، هامش(1)، 2.263 (إضافة 1914، المطبّق بالدقة على تفسير أسطورة أدويب)، 266، 523؛ الترجمة الفرنسية، ص.225 (137، هامش1)، 240، (145)، 242(147)، 519(285). ولكن لايمكننا أن نقول إن التفسير المضاعف ينشد تفسيرات أخرى غير تفسيرات التحليل النفسي، انظر ما سبق، التحليلات، الجزء الثاني، الفصل الثاني، ص.177، هامش25.

تعارضنا، جرّاء ضروب الإبهام والصعوبات غير المحلولة التي يراكمها فرويد في هذين النصّين، والتي أقترح الآن أن أقرّبها من إبهامات التصعيد وصعوباته.

والحقيقة أن نظرية الرمز الفرويدية محيّرة جداً[2]: فمن جهة، مكان الرمزية في آلية الحلم محدود بصورة ضيّقة جداً: إنه فقط يشمل المقولبات التي تقاوم قراءة رموز الحلم، جزءاً جزءاً، بواسطة الترابطات العفوية لأفكار الحالم؛ وبهذا المعنى لا توجد وظيفة رمزية خاصة، جديرة بالمثول، على سبيل الأسلوب المتميّز، إلى جانب التكثيف والانزياح، والتمثيل بالصورة؛ ولا يثير الترميز مشكلاً من وجهة نظر تفسير الحلم، لأن الحلم يستخدم نمطياً متكوّنا في مكان آخر. ويتدخّل الرمز على نحو اسم مختزل، مزوّد على نحو نهائي بدلالة واضحة. وهذا هو السبب الذي من أجله ربما يكون تفسيره مباشراً ولا يتطلب عملاً طويلاً شاقاً من التوضيح.

ويؤكّد الفصل العاشر من المدخل إلى التحليل النفسي هذا الجانب من المشكل: «المقارنات الموجودة في قاعدة رمز الحلم تجري على نحو نهائي وهي جاهزة دائماً»[3]. ولاتزال مسألة الرمزية، بعد مرور أكثر من خمس عشرة سنة على تفسير الأحلام، مطروحة بمناسبة الإخفاق الذي طرأ على طريقة الترابطات بين الأفكار. فالرمز ينتمي بالحريّ إلى ترجمة «ثابتة»، «شبيهة تماماً بالترجمة التي تقدّمها كتبنا الشعبية، «كتب الأحلام»، لكل الأشياء التي تمثُل في الأحلام»[4]. ويصرّح فرويد: «نحن نطلق على هذه العلاقة الثابتة بين عنصر من حلم وترجمته اسم الرمزيّ، بالنظر إلى أن العنصر نفسه يكون رمزاً لفكرة الحلم اللاشعورية»[5]. وتصبح العلاقة الرمزية عندئذ علاقة «رابعة» تُضاف إلى التكثيف، والانزياح، والتمثيل المجازي[6]. وبهذه الصفة، يبدو تفسير الرموز بـ«الترجمة الثابتة» متمّماً للتفسير المرتكز على ترابط الأفكار. ويثني فرويد على شرْنَرْ الذي فهم، أول من فهم، أن الرمزية في الأساس خياليّ الجسم. فما يمثّل تمثيلاً رمزياً إنما هو الجسم. ومبحث أسباب العصاب الجنسية أتاح لفرويد فقط أن يمركز على الجنسية هذا الرمزيّ وأن يربط هذا الخيال الجسمي بغائية الحلم العامة، أي بوظيفته في الإشباع البديل.

ويستنتج القارئ الذي لا يأخذ بالحسبان إلا مجموع مباحث هذا الرمزيّ

(2)- إضافة إلى أعمال جـ.لاكان، المذكورة آنفاً، سنرجع إلى س.ناخت وب.س.راكاميه «نظرية الهذيان في التحليل النفسي»، مجلة التحليل النفسي الفرنسيةXXII، 4 / 5. 1958. ص.418-574؛ ر.دياتكين وم.بيناسّي، «تاريخ تطوّر الاستيهام»، مجلة التحليل النفسي الفرنسيةXXVIII، 2. 1964. ص.217-234؛ جـ.لابلانش وجـ.ب.بونتاليس، «الاستيهام الأصلي، استيهام الأصول، وأصل الاستيهام»، الأزمنة الحديثة، XIX ، 215. 1964. ص.1833-1868.

(3)- مدخل إلى التحليل النفسي، .G.W، XI، ص.168؛ .S.E، XV، ص.165؛ الترجمة الفرنسية، ص.183.

(4)- المصدر نفسه، .G.W، XI، ص.151-2؛ .S.E، XV، ص.150. الترجمة الفرنسية، ص.166.

(5)- المصدر نفسه.

(6)- المصدر نفسه.

استنتاجاً مغالياً في سرعته أنه لا يوجد شيء في هذا الفصل يثير الاهتمام. والحقيقة أنه لايوجد شيء يُقال، من وجهة نظر مجموع المباحث، إلا مايلي: (المحتويات المكتشفة، من جهة، رتيبة –المقصود هو الشيء نفسه دائماً، الأعضاء التناسلية، الأفعال والعلاقات الجنسية– ومن جهة ثانية، إن «الامتثالات» التي تمثّلها لا تُحصى؛ وقد يرغب المرء في أن يقول: أي شيء يمكنه، في نهاية المطاف، أن يمثّل الشيء نفسه دائماً. وهذا التعدّد لمعاني لفظ الرمز هو الذي ينبغي له أن ينبّهنا. وهو الذي، في الواقع، يطرح مسألة «العامل المشترك» في المقارنة مرة ثالثة للمقارنة المفترضة)[7]. إن عدم التناسب[8] بين وفرة التمثيلات ورتابة المحتويات، وبخاصة عندما «يظلّ العامل المشترك غير مفهوم»[9]، هو الذي يطرح مباشرة مشكل تكوين الصلة الرمزية. والحال أن الحلم ليس هو الذي يؤسّس هذه الصلة؛ والحلم يجدها جاهزة الصنع ويستخدمها: ولهذا السبب لا يستخدم إعداد الحلم أي عمل من الترميز شبيه بما أمكن تسميته عمل التكثيف، والانزياح، والتمثيل بالصورة. ولكن «كيف يمكننا أن نعرف دلالة رموز الأحلام» عندئذ؟ إليكم الجواب: «هذه المعرفة تأتينا من مصادر مختلفة جداً، من القصص والأساطير، من المزحات والدعابات، من الفولكلور، أي من دراسة العادات الاجتماعية، والأعراف، والأمثلة السائرة وأغاني مختلف الشعوب، واللغة الشعرية واللغة المشتركة. إننا نجد فيها مجدّداً، في كل مكان، تلك الرمزية الي نفهمها غالباً دون أدنى صعوبة؛ وإذ نفحص هذه المصادر، بعضها بعد بعضها الآخر، فإننا سنكتشف فيها مثل هذه الموازاة مع رمزية الأحلام بحيث أن تفسيراتنا ستخرج من هذا الفحص بيقين متنام»[10].

فليس «عمل الحلم» إذن هو الذي يبني الصلة الرمزية، بل عمل الثقافة تماماً. وماذا يعني ذلك؟ معناه أن الصلة الرمزية تشاد في اللغة. ولكن فرويد لم يستمدّ من هذا الاكتشاف أي نتيجة؛ فالمماثلة بين الأسطورة والحلم تستخدم فقط للتحقّق من تفسير الحلم وتأكيده. وهكذا تُستخدم فقط أعمال أوتو رانك في «ولادة البطل» لتقدّم «موازيات» للتمثيلات الرمزية للولادة في الحلم. وكون الرمزية الجنسية في الأسطورة تؤكد الرمزية الجنسية في الحلم، فذلك أمر يكافئ على هذا النحو ضرباً من ردّ الأسطوري إلى الحلميّ، في حين أن الأسطورة هي التي تقدّم عنصر الكلام الذي بُني فيه علم دلالة الرمز بالفعل.

---

(7)–.XI. G.W، ص.153–4؛ .S.E، XV، ص.152؛ الترجمة الفرنسية، ص.169.

(8)– المصدر نفسه.

(9)– .XI. G.W، ص.159؛ .S.E، XV، ص.157؛ الترجمة الفرنسية، ص.174.

(10)– .XI. G.W، ص.160–1؛ .S.E، XV، ص.158–9؛ الترجمة الفرنسية، ص.175–6.

وليس لغز الرمز أن القارب يمثّل امرأة، بل أن تكون المرأة ذات دلالة وحتى تكون ذات دلالة على مستوى الصورة ينبغي أن تكون موضوع تعبير لفظي. إن المرأة المسمّاة هي المرأة التي نحلم بها، والمرأة التي أُضفيت عليها صفة الأسطورة هي التي تصبح امرأة حلمية. فكيف والحال هذه نعرّج على الأسطورة دون أن نعرّج على الطقوس والعبادات، ودون أن نعرّج على الشعاريّ وفن الشعارات (يذكر فرويد زهرة الزنبق الفرنسية ومجموعات العلامات والشعارات والتزيينات في صقيلية وجزيرة المان)؟ ويشعر فرويد تماماً أن ثمة في الأسطورة، والقصة، والمثل السائر، والشعر، أكثر ممّا في الحلم. ويقول ذلك هو نفسه بكثير من القوة في نهاية الدراسة التي خصّصها للرمزية؛ ولكن هذه العلاوة هي المناسبة فقط لمدّ التحليل النفسي، لجعله «فرع معرفة ذا منفعة عامة»[11]، فيه، يقول بفخر، «يعطي التحليل النفسي أكثر مما يتلقّى»[12]: «التحليل النفسي هو الذي يقدّم الطرائق التقنية ويصوغ وجهات النظر التي ينبغي لتطبيقها أن يبين خصباً في العلوم الأخرى»[13]. ويُخشى منذئذ أن نقصر طريقة المقارنة على مجرد دفاع تبريري.

وكانت هذه النزعة التوسّعية قد ساعدتها مع الأسف فروض ملحقة، كارثية دون شك، خاصة باللغة نفسها. وإذ يندهش فرويد من أن رمزية الأسطورة تكون أقلّ جنسية على وجه الحصر من رمزية الحلم، فإنه يقلّص هذا الشذوذ على النحو التالي: إنه يفترض حالة من اللغة كانت فيها كل الرموز جنسية، وحيث كانت «الأصوات الأولى الملفوظة قد استُخدمت، ربما، لنقل أفكار الشريك الجنسي ودعوته»[14]. ثم انزاح الاهتمام الجنسي على العمل. ولكنّ الإنسان لم يكن يستسلم لهذا الانزياح إلا لأن العمل كان قد تكوّن بوصفه مكافئاً وبديلاً للفاعلية الجنسية. وقد يعود تاريخ إبهام اللغة إلى هذا العصر حيث «الكلمة التي تُطلق خلال العمل المشترك كانت ذات معنيين، أحدهما يعبّر عن الفعل الجنسي، والآخر عن العمل الفاعل الذي كان قد جُعل مماثلاً لهذا الفعل الجنسي... وكانت جذور عديدة قد تكوّنت على هذا النحو كلّها ذات أصل جنسي وكلها انتهت إلى أن تهجر دلالتها الجنسية»[15]. وإذا كان هذا الفَرَض، الذي يقتبسه فرويد من الألسنيّ الاسكندينافي، هـ.سبرْبَرْ، صحيحاً، فإن العلاقة الرمزية التي يحتفظ بها الحلم أفضل مما تحتفظ بها الأسطورة، «تكون أثراً باقياً من وحدة الكلمات»[16]. ونرى لماذا تعلّق فرويد بهذا الفَرَض غير التحليلي؛ إنه يجعل الامتياز للحلم على الأسطورة؛ وإذا

(11)- .XI. G.W، ص.170-1؛ .S.E، XV، ص.167-8؛ الترجمة الفرنسية، ص.185-6.
(12)- المصدر نفسه.
(13)- المصدر نفسه.
(14)- .XI. G.W، ص.169-70؛ .S.E، XV، ص.167؛ الترجمة الفرنسية، ص.184-85. وهذا النص ينبغي تقريبه من نصّ المحاولة في المعاني المتقابلة في الكلمات البدائية، التي ناقشناها فيما سبق، الديالكتيك، الفصل الأول، ص.386، هامش68.
(15)- المصدر نفسه.
(16)- المصدر نفسه.

كانت الأسطورة تقدّم الموازيات الأكثر اتساعاً للرمزية الجنسية، فإن حصريّة الرمزية في الحلم تسوّغها «هذه اللغة البدائية» التي ستكون الشاهد المفضّل عليها.

ولكن هذا الفرض، ولو فرضنا أن له أدنى أهمية ألسنية، يلقينا في لجّة البحر: كل الرمزيّ الحلميّ يكون معلّقاً بعمل اللغة، الذي يقنّع لغزَه فقط افتراضٌ بوجود وحدة بدائية للكلمات، الدالّة على الجنسي وغير الجنسي. وليس فرض هذه الجذور المبهمة في الأصل إلا وسيلة نُسقط بها المشكل المحلول في «لسان أساسي» حيث الشبيه قد يكون المطابق الآن(17).

(17)– محاولة إ.جونز في الرمزية– نظرية الرمزية«1916» في مقالات في علم النفس التحليلي «الطبعة الخامسة»، لندن، 1948، الفصل الثالث، ص.87–145– هي ولاشك العمل الأجدر بالملاحظة للمدرسة الفرويدية على قاعدة الفصل العاشر من المدخل إلى التحليل النفسي. وأهمية هذه المحاولة كبيرة من وجهة النظر الثلاثية، الوصفية، والتكوينية والنقدية. – ويشرع المؤلف، من وجهة النظر الوصفية، في أن يحدّد موقع الرمز، بالمعنى التحليلي النفسي، في عداد التمثيلات غير المباشرة ، المسمّاة على نحو شائع رموزاً، والمحدّدة بدور المعنى المزدوج، بالمماثلة بين المعنى الأولي والمعنى الثاني، بالسِمة المشخّصة، البدئية، الخفية أو السرية، وأخيراً بعفوية استحضارها. ويشرح جونز، ليميّز «الرمزية الحقيقية»، تلك المعايير التي اقترحها رانك وساش في أهمية علم النفس التحليلي في خدمة العلوم«1913»: 1– تمثّل الرموز الحقيقية دائماً موضوعات لاشعورية مكبوتة. 2– إنها ذات دلالة ثابتة وتتحرّك في هامش ضيّق من التغيّر. 3– ليست متوقّفة على العوامل الفردية، وليس علينا أن نعتبرها نماذج أوليةً بالمعنى اليونغي: إنها بالحريّ مقولبات تشي بالسمة المحدودة والوحيدة الشكل للاهتمامات الأولية، اهتمامات الإنسانية. 4– إنها عتيقة. 5– لها صلات لسانية يكشف عنها علم الاشتقاق على نحو يثير الدهشة. 6– لها موازيات في مجالات الأسطورة، والفولكلور، والشعر. وهكذا يجد المجال الرمزي صراحة أنه محدود بوجوه بديلة ناجمة عن تسوية بين اللاشعور والرقابة، وتدور على نحو محتّم حول موضوعات القرابة في الدم، والولادة والحب والموت. والأمر هو على هذا النحو لأنها ذات علاقة بالوظيفة الأقدم كبتاً ولأن هذه الوظيفة كانت ذات الاعتبار الأكبر في الحضارات البدائية. – ويبقى أن نشرح، من جهة، لماذا وظفَت الجنسية، مبحث الرمزية الرتيب، مناطق من اللغة مختلفة بهذا القدر ولماذا، من جهة ثانية، يحدث الارتباط من الجنسي إلى غير الجنسي وليس أبداً في الاتجاه العكسي. وهنا إنما ينبغي للشرح التكويني أن ينوب مناب الوصف بالمعنى الحقيقي للكلمة. وفيما يخصّ صلة الارتباط التي تؤسّس الرمزية، فليس بوسعنا أن نقتصر على أن نلتمس سبباً سلبياً بهذا القدر، سبباً مفاده العجز عن التمييز (عدم كفاية الإدراك الداخلي) لدى شعوب موهوبة جداً مع ذلك في التمييزات والتصنيفات؛ ويتبنّى جونز، بعد فرويد، نظرية العالم السويدي في فقه اللغة، سبربَرْ، في الوحدة البدئية بين اللغة الجنسية ولغة العمل، إذ استُخدمت الكلمات نفسها، التي في الأصل لدعوة الشريك الجنسي، لجعل العمل ذا إيقاع؛ ومنذئذ، تقول الأسلحة والأدوات، البذار والأرض المفلوحة، تلك الأشياء الجنسية نفسها قولاً رمزياً. وفي رأيي أن مقال جونز يلفت النظر إلى سمة الوسيلة لهذا التفسير، الذي يُعرض كله، إذ يوضع المتطابق قبل المتشابه، ويقنّع هذا الشرح، على نحو أكثر خطورة أيضاً، تلك الصعوبة المسبقة التي يكوّنها رفع الدافع الجنسي إلى اللغة وسمته القابلة للترميز على نحو غير محدود. وليس بوسعنا أن نلتمس «دعوة الشريك الجنسي» دون أن نفكّر بادئ ذي بدء في ما يجعل الرغبة تتكلّم، أي الغياب في قلب الدافع والارتباط بين الموضوعات المفقودة والترميز. وإذ يجيب جونز عن السؤال الثاني، سؤال الأصل، أي لماذا تعمل الرمزية عملها الوظائفي في اتجاه دون الآخر، فإنه يطرح أن للرمزية وظيفة وحيدة، وظيفة تقنيع الموضوعات الممنوعة: «ماهو مكبوت هو وحده موضع الترميز، وماهو مكبوت بحاجة وحده إلى الترميز. وهذه النتيجة هي حجر المحك لنظرية التحليل النفسي» (ص.116)– وهذا الجواب، الذي يستبعد كل تسوية نظرية، يعلن الجزء النقدي بالمعنى الدقيق للكلمة من محاولة جونز: هذا الجزء النقدي يُعنى مباشرة بمشروعي الخاص. ويتوجّه النقد على وجه أخص إلى سلْبرَرْ الذي كان، بدءاً من عام 1909، قد عرض في نصف دزينة من المحاولات، نظرية تأخذ الفروق الدقيقة جداً بالحسبان في تكوين الرموز: إن سلْبرر يجعل فيها مكاناً لأساليب أخرى غير تقنيع الموضوعات الجنسية المكبوتة بفعل الرقابة؛ وعلى هذا النحو يمكن أن تُرمّز أشكال عمل الفكر، سرعته، أهميته، بهجته، يسره، نجاحه، إلخ. ولن يكون الكبت نفسه إلا شكلاً من هذه الأشكال. ويكمن اللوم الرئيس الذي يوجهه جونز إلى هذه «الرمزية الوظيفية» في أنها «تنبذ المعرفة باللاشعور المكتسبة، بمشقّة كبيرة وتفسّر كشوف التحليل النفسي تفسيراً جديداً بالعودة إلى الدلالات السطحية، خصائص التجربة قبل الفرويدية»«ص.117»؛ فكل محاولة لجعل الرمز الجنسي نفسه رمز شيء آخر مرفوضة على هذا النحو: إن الجنسي، سنقول، مدلول دائماً وليس دالاً أبداً. فلماذا هذا التشدّد؟ لأن الكبت، يصرّح جونز، هو السبب الوحيد في التحريف الذي يُستخدم في تكوين الرموز الحقيقية. وتلطيف الرمزية المادية (الدالّة على الأشياء الجنسية بصورة خاصة) إلى رمزية وظيفية (دالّة على أشكال عمل الفكر) هو نفسه خديعة اللاشعور ومظهر من مظاهر مقاومتنا التفسير الحقيقي الوحيد للرمزية؛ فليس تفسير سلْبرَرْ إذن سوى تفسير دفاعي وهو، بالمعنى الحقيقي، تفسير رجعي. ومن المؤكد، يوافق جونز، أن أي فكرة غير جنسية يمكن أن تُرمّز، ولكن شريطة أن تكون لهذه الفكرة أول الأمر صلة رمزية بموضوع جنسي؛ إن ذلك إنما هو على وجه الدقة وظيفة الاستعارة، وظيفتها أن تحلّ محل الرمزية، التي لها دائماً جذور في الدوافع الممنوعة، بفعل تقديم مسالم للمجرد في ثياب جديدة مزيّنة بالصور؛ وهكذا ستصبح الأفعى، كرمز جنسي، استعارة للحكمة؛ والحلقة، رمز العضو الأنثوي، شعار الولاء. فكل إحلال لرمزية وظيفية محل رمزية مادية ناجم عن ضرب من مثل هذا التفسير الجديد بعبارات مسالمة. – وأياً كانت قوة هذا الحجاج، لا يبدو لي تشدّد جونز مسوّغاً؛ فليس لدى التحليل النفسي وسيلة البرهان على أنه لا وجود لمصادر أخرى قابلة للترميز سوى الدوافع المكبوتة. وهكذا فإن الفكرة التي بموجبها يصبح القضيب بدوره، في الديانات الشرقية، رمزاً لقوة خلاّقة، لا يمكننا أن نستبعدها لأسباب تحليلية نفسية، بل لأسباب فلسفية ينبغي أن تُناقش على تربة أخرى. والرفض الاحتقاريّ، الذي به يعارض جونز الفكرة التي مفادها أن الرمز يمكنه أن يمارس وظيفة «تمثيلية» (سلبرر)، «برنامجية» (أدلر)، «مستقبلية» (يونغ)، متميّز جداً: ففي رأي جونز أن هؤلاء المؤلفين هجروا «طرائق العلم وشرعته، ولاسيّما مفهومي السببية والحتمية» (مصدر مذكور سابقاً، ص.136). وليس الدليل تحليلياً نفسياً، بل الدليل فلسفي. ولكن الأساسي لا يكمن هنا؛ فكل نظرية في الرمز وحيدة الجانب تبدو لي أنها تخفق في نقطة واضحة: إنها تشرح جيداً سمة الإبدال، وقيمة التسوية للرمز، ولكنها لا تشرح قدرته على أن يتنصّل من أصله الخاص ويتجاوزه. وتعبّر الرمزية التي يصفها فرويد عن إخفاق التصعيد لا عن ارتقائه. ويوافق جونز عن طيب خاطر على ذلك: «الحالة الوجدانية التي توظّف الفكرة المرمّزة لم تَبِنْ قادرة، بمقدار ما تكون الرمزية موضع اتهام، على هذا التغيير الكيفي الذي يدلّ عليه مصطلح تصعيد»(ص.139). ويُدخل جونز نفسه مع ذلك قطباً ثانياً للوظيفة الرمزية عندما يفحص الرمزية بعبارات مبدأ الواقع وليس بعبارات مبدأ اللذة فقط (ص.132 ومايليها) ويؤكد تأكيداً مصيباً جداً أن «كلّ تقدم في درب مبدأ الواقع لا يتضمّن استخداماً للارتباط الأوّلي بين إدراك جديد وعقدة لاشعورية ما فحسب، ولكنه يتضمّن أيضاً تخلّياً عن هذا الارتباط» «ص.133». ولكن هذا التخلّي لايمكنه، في تصوّر الرمزية الوحيد الجانب، أن يكون سوى إضعاف للرمزية الحقيقية. وتلك هي الحالة عندما تُستخدم الرموز الأصلية لتسهيل تصوّر المفاهيم الموضوعية أو التعميمات العلمية. ولا يُشرح على هذا النحو ذلك المجال الرمزي الواسع الذي سبره الفكر الغربي منذ أفلاطون وأوريجين، ولكن تُشرح فقط الاستعارات الشاحبة في اللغة العادية وخطابتها.

وفي رأيي أن هذه التأملات النظرية تغلق أبواباً أكثر مما تفتح أبواباً. إنها تحكم، إذ تمنح نفسها كل شيء في البدء، على نفسها ألا تلتقي أبداً سوى الآثار الباقية. وإذ يعرض فرويد نظرية الرمز في تفسير الأحلام، فإننا كنا نسأل ألم يكن فرويد مخطئاً في أن يقصر مفهوم الرمز على هذه العلاقات المختزلة المستخدمة؛ هل الرمز فقط أثر باقٍ، أليس الرمز فجر معنى أيضاً؟ وبوسعنا الآن أن نستأنف السؤال في ضوء تصوّرنا الديالكتيكي للتحديد المتضافر العناصر. وسأقترح أن نميز عدّة مستويات من إبداعية الرموز (قبل أن أميّز، في المقطع التالي، عدة دوائر للوجدانية). ونحن نجد الرمزيّ المترسّب في المستوى الأدنى: ويوجد فيه بقايا رموز، متقولبة ومتصدّعة، بالية أكثر مما هي متداولة، ليس لها إلا ماض؛ وعلى هذا المستوى إنما برز رمزيّ الحلم؛ وذلك هو أيضاً رمزيّ القصص والقصص الخرافية؛ فأي عمل للترميز لا أثر له فيها. وفي مستوى ثانٍ، نجد الرموز ذات الوظيفة المألوفة؛ إنها الرموز المستخدمة، المفيدة والمستعملة، ذات الماضي والحاضر، التي تُستخدم، في مرحلة معيّنة من تاريخ مجتمع، ضمانة للمواثيق الاجتماعية بمجموعها؛ وعلى هذا المستوى إنما تعمل الأنتروبولوجيا البنيوية. وفي مستوى أعلى تأتي الرموز المستقبلية؛ إنها إبداعات معنى تنقل، إذ تستأنف الرموز التقليدية مع اشتراكها اللفظي الجاهز، دلالات جديدة. وهذا الإبداع لمعنى يعكس قاع الرمزية الحيّ، غير المترسّب وغير الموظّف اجتماعياً؛ وسنحاول أن نقول، في تتمة هذا الفصل، كيف يكون هذا الإبداع للمعنى في الوقت نفسه ضرباً من استئناف الاستيهام العتيق وتفسيراً حياً لهذا القاع الاستيهامي. ولا يمنح الحلم مفتاحاً إلا لرمزيّ المستوى الأوّل؛ والأحلام «النمطيّة»، التي حولها وبمناسبتها يبسط فرويد نظريته في الرمزية، لا تكشف الشكل الاصلي للرمز على الإطلاق، بل لا تكشف منه إلا انعكاسات على مستوى التعبيرات المترسّبة. وستكون المهمة الحقيقية أن يُؤخذ الرمز في لحظته المبدعة وليس عندما يصل إلى نهاية الشوط وينبعث في الحلم، على طريقة هذه الأسماء الرمزية المختزلة «المزوّدة على نحو نهائي بدلالة واضحة». وستتيح لنا تراجيديا أوديب الملك فيما بعد أن نكتشف ولادة الرمز، في اللحظة التي يكون خلالها هو نفسه تفسير قاع خرافي سابق. ولكن ليس ممكناً أن ننتقل مباشرة إلى مركز هذه البؤرة الخلاّقة، وينبغي استخدام كل التوسّطات الجاهزة.

2- النظام التراتبي للرمز

هذا التفسير الديالكتيكي لمفهوم التحديد المتضافر العناصر، المفهوم بوصفه إمكان ضربٍ من التفسير التيليولوجي والتفسير النكوصي، ينبغي له الآن أن

يُستخدم ويُطبّق على مشكلات معيّنة. فأي سلك ناقل نتبع؟ أسلك فينومينولوجيا الفكر؟ لا أعتقد، وقد قلت ذلك، أن بوسعنا، بعد مرور أكثر من قرن، إحياء كتاب فينومينولوجيا الفكر كما كان قد كُتب. وأقترح أن نُخضع لامتحان الفكر ضرباً من مبدأ التراتب الذي قدّم لي خدمة في كتاب الإنسان غير المعصوم لجعل العواطف متمفصلة [18]. ففرض العمل معقول: العاطفة «خليط»، وهذا الخليط الذي سبره أفلاطون أول من سبره في الكتاب الرابع من الجمهورية تحت عنوان thumos، أي القلب؛ والقلب، كان أفلاطون يقول، تارة معركة من أجل الصواب يكون فيها ذروة السخط والشجاعة، وتارة ينحاز إلى جانب الرغبة التي تكون ذروتها العدوانية، والغيظ والغضب. والقلب، كنت قد أضفت، إنما هو هذا القلب القلق الذي يجهل توقّف الرغبة وراحة الغبطة وكنت قد اقترحت أن نضع تحت مظلّة هذا القلب، المبهم والسريع العطب، كل المنطقة الوسيطة من الحياة الوجدانية بين المشاعر الوجدانية الحيوية والمشاعر الوجدانية الروحية، أي كل هذه الفاعلية التي تشكّل الانتقال بين الحياة والفكر، أي بين البيوس bios واللوغوس logos . وكنت قد أبديت ملاحظة: «في هذه المنطقة الوسطى إنما تتكوّن الذات، المختلفة عن الموجودات الطبيعية والمختلفة عن الغير... فمع القلب فقط إنما تتّخذ الرغبة سمة الفارق والذاتية، التي تجعل منها ذاتاً...»[19].

وهذا المشكل، مشكل الخليط، هو الذي أريد أن أستأنفه في ضوء نقيض الدعوى لعلمي التفسير. وهذه العواطف نفسها، التي ندرسها منذ حين تحت مظلة القلب، ستبدو لنا الآن للتوّ تابعة لتفسيرين، أحدهما في اتجاه الجنسي الفرويدي والآخر في اتجاه ضرب من فينومينولوجيا الفكر.

وأقترح، لهذا السبب، أن نستأنف الثلاثية نفسها، ثلاثية العواطف الأساسية التي كنت قد اقتبستها عندئذ من الأنتروبولوجيا الكانتية، ثلاثية أهواء المُلْك، والسلطة، والقيمة، وأن نقدّم مجدّداً، بجهود جديدة، تفسير ثلاثية المطالب التي لا يعرفها الباحث في الأخلاق إلا تحت قناع الوجوه المنحطّة المكشّرة، تحت قناع «أهواء» التملّك، والسيطرة، والادّعاء، أو، بلغة أخرى، الشراهة، والاستبداد، والزهْو. وما ينبغي أن نكتشفه خلف هذا الثلاثي من الطلبات، الثلاثي المنحرف والعنيف، إنما هو النزوع الأصيل؛ وينبغي أن نبلغ، «خلف الملاحقة الولِعة، عريضة مطالب الإنسانية، والبحث غير المجنون والعبودي ولكنه المكوّن للبراكسيس الإنسانية والذات الإنسانية»[20].

---

(18)- الإنسان غير المعصوم.
(19)- المصدر نفسه، ص.123.
(20)- المصدر نفسه.

وأودّ أن أبيّن هنا انتماء هذه العريضة الثلاثية المطالب، من جهة، إلى فينومينولوجيا من الطراز الهيغلي وإلى، من جهة ثانية، عُلْميّ من الطراز الفرويدي.

ومن الجدير بالملاحظة جداً، في الواقع، أن دوائر المعنى الثلاث التي يعبرها مسار العاطفة، مروراً بالمُلْك إلى السلطة وإلى القيمة، تكوّن مناطق الدلالات الإنسانية التي تتّصف في ماهيتها أنها غير ليبيدية. وليس يعني هذا أنها تكوّن «دوائر متحرّرة من النزاع» كما يقول بعض الفرويدين الجدد[21]؛ فليس ثمة منطقة من الوجود الإنساني تفلت من التوظيف الليبيدي للحب والكراهية؛ ولكن المهمّ إنما هو أن هذه الدوائر للمعنى لا يكوّنها هذا التوظيف الليبيدي، أياً كان التوظيف الثانوي للعلاقات بين الإنسانية المعقودة بمناسبة المُلْك، والسلطة والقيمة.

ماذا يكوّنها إذن؟ هنا إنما تبدو لي فائدة الطريقة الهيغلية؛ وثمة نحوٌ حديث في تجديد مشروعها يكمن في أن نكوّن بالتركيب التدريجي مراحل «الموضوعية» التي تخضع لها العواطف الإنسانية عندما تدور حول المُلْك، والسلطة والقيمة؛ وأقول تماماً مراحل الموضوعية: ففهم هذه المراجع الوجدانية التي نسمّيها التملّك، والسيطرة والاعتبار، إنما هو بيان أن هذه العواطف تستدخل مجموعة من العلاقات بالموضوع، ليست ذات علاقة بفينومينو لوجيا للإدراك، بل باقتصاديّ، بسياسيّ، بنظرية للثقافة. وتَقَدّمُ هذا التكوين، تكوين الموضوعية، هو الذي ينبغي أن يقود هنا تقصيّ الوجدانية الإنسانية بالمعنى الحقيقي للكلمة[22]. فعريضة المطالب الإنسانية بحصر المعنى، في المُلْك والسلطة والقيمة، تؤسّس، في الوقت الذي تؤسس خلاله علاقات جديدة بالأشياء، علاقات جديدة بالغير يمكننا عبرها أن نتابع السيرورة الهيغلية لازدواج الوعي وارتقاء وعي الذات بذاتها.

فلْنستأنف، من وجهة النظر المزدوجة هذه، تكوين دوائر المعنى الثلاث المتتابع.

وأقصد بعلاقة المُلْك، تلك العلاقات بمناسبة الحيازة والعمل في وضع من «الندرة». ولانعرف، حتى يومنا هذا، ظرفاً آخر للملك الإنساني. والحال أننا نرى، بمناسبة هذه العلاقات، عواطف إنسانية جديدة تولد، عواطف لاتنتمي إلى الدائرة البيولوجية، ولا تنبثق هذه العواطف من الحياة، بل من التفكّر في الوجدانية الإنسانية لمجال جديد من الموضوعات، لموضوعية نوعية هي الموضوعية «الاقتصادية». ويبدو الإنسان هنا أنه الموجود القادر على عواطف ذات علاقة بالمُلْك،

---

(21)– هانز هارْتمان، سيكولوجيا الأنا ومشكل التكيّف، الفصل الأول.

(22)– أتبنّى، كما في الإنسان غير المعصوم، فكرة ألفرد ستيرْن، التي تستدخل العاطفة بموجبها علاقة الإنسان بالعالم، وهكذا تكون جوانب جديدة من الموضوعية هي المستدخلة في عواطف المُلْك، والسلطة والقيمة.

على ضياع غير ليبيدي في ماهيته؛ إنه الضياع الذي وصفه ماركس في نظرية طاغوت المال؛ إنه الضياع الاقتصادي الذي بيّن ماركس أنه قادر على أن يولّد «وعياً كاذباً»، أن يولّد الفكر الإيديولوجي. وهكذا يصبح الإنسان راشداً وقادراً، في الحركة نفسها، على الضياع الراشد؛ ولكن الأهم الذي ينبغي أن نشير إليه إنما هو أن بؤرة تكاثر هذه العواطف، هذه الأهواء، هذه الضروب من الضياع، إنما هي موضوعات جديدة، قيم تبادل، علاقات نقد، بنيات ومؤسسات. وسنقول عندئذ إن الإنسان يصبح وعي الذات بذاتها من حيث كونه يعيش هذه الموضوعية الاقتصادية بوصفها شكلاً جديداً من ذاتيته، ويبلغ على هذا النحو «عواطف» إنسانية بصورة خاصّة، ذات علاقة بجاهزية الأشياء بوصفها أشياء مشغولة، مصنّعة، مملوكة، في حين أنه يصير هو نفسه مالكاً–مجرّداً من الملكية؛ وهذه الموضوعية الجديدة هي التي تولّد مجموعة نوعية من الدوافع، والامتثالات والحالات الوجدانية.

وينبغي أن نفحص على النحو نفسه، من وجهة نظر الموضوعية والعواطف وضروب الضياع التي تولّدها، دائرة السلطة. ففي بنية موضوعية أيضاً إنما تتكوّن هذه الدائرة؛ وهكذا كان هيغل يتكلّم بهذه المناسبة على الفكر الموضوعي، ليقول البنيات والمؤسسات التي تتدوّن فيها وتتولّد بصورة خاصة علاقة القيادة–الطاعة، الأساسية للسلطة السياسية. وبمقدار ما يدخل الإنسان في علاقة القيادة–الطاعة إنّما يولّد نفسه بوصفه إرادة روحية بصورة خاصة، كما نرى في بداية مبادئ فلسفة الحقوق. وهنا أيضاً يكون ارتقاء وعي الذات بذاتها مكافئاً لضرب من ارتقاء «الموضوعية». إنها «عواطف» إنسانية على الوجه الأخصّ تلك التي تنتظم حول هذا «الموضوع»، السلطة: دسيسة، طموح، خضوع، مسؤولية، وضروب نوعية من الضياع أيضاً، كان وصفُها قد بدأه القدماء من قبل في ظل وجه «الطاغية». ويبيّن أفلاطون بياناً كاملاً كيف أن أمراض النفس، التي يعرضها وجه «الطاغية»، تتكاثر بدءاً من مركز يسمّيه dunamis، القوة، وتتوهّج في منطقة اللغة على صورة «تملّق»؛ وعلى هذا النحو إنما «الطاغية» يستدعي «السوفسطائي». ويمكننا القول منذئذ، إن الإنسان يصبح إنسانياً بمقدار ما يكون قادراً على أن يدخل الإشكالية السياسية للسلطة، وأن يبلغ العواطف التي تدور حول السلطة، وأن ينكبّ على الشرور التي تلحق بها. فثمة دائرة راشدة بالمعنى الحقيقي للكلمة تولد هنا: السلطة تجعل الإنسان مجنوناً، يقول ألان بعد أفلاطون. ونرى جيداً، في هذا المثل الثاني، كيف أن ضرباً من سيكولوجيا الوعي ليست سوى الظلّ المحمول لهذه الحركة من الوجوه التي يظهر بها الإنسان وهو يولّد الموضوعية الاقتصادية، ثم الموضوعية السياسية.

وبوسعنا أن نقول عن دائرة المعنى الثالثة الإنسانية بالمعنى الحقيقي للكلمة، «دائرة القيمة»، قدر ما قلناه عن الدائرتين السابقتين. ويمكننا على هذا النحو أن نفهم هذه المرحلة الثالثة: تكوين الذات لا يُستنفد أبداً في اقتصاديّ وفي سياسيّ ويستمرّ في منطقة الثقافة. والحال أن «سيكولوجيا» الشخصية لا تبلغ منها، هنا أيضاً، إلا الظل، أي القصد، الماثل في كل إنسان، قصده أن يكون موضع اعتبار، واستحسان، واعتراف، بوصفه شخصاً. فوجودي المتحقّق لذاتي تابع في الواقع لتكوين الذات هذا في رأي الغير. وأقول، إذا تجرأت على القول، إن «ذاتي» أتلقّاها من رأي الغير الذي يكرّسها؛ ولكن هذا التكوين، تكوين الأفراد المتبادل بفعل «الرأي»، تقوده وجوه جديدة يمكننا أن نقول عنها، بمعنى جديد، إنها «موضوعية»؛ وهذه الموضوعات ليست أشياء، كما هو الأمر في دائرة المُلك، وليست دائماً ذات علاقة بـ مؤسسات، كما في دائرة السلطة؛ ولكن هذه الوجوه، وجوه الإنسان، ينبغي أن نبحث عنها في مؤلفات الحقوق وروائعها، وفي روائع الفن والأدب. ففي هذه «الموضوعية» من نوع جديد –موضوعية الموضوعات، الثقافية بالمعنى الحقيقي للكلمة– إنما يتواصل التنقيب عن إمكانات الإنسان؛ وعندما يرسم فان غوغ كرسياً، فإنه يصف الإنسان؛ إنه يُسقط وجهاً من وجوه الإنسان، أي هذا الإنسان الذي «يملك» هذا العالم المتصوَّر؛ وتمنح العلامات الثقافية هذه «الصور» كثافة «الشيء»، وتجعلها موجودة بين الناس ووسط الناس، حين تجسّدها في «مؤلفات». ومن خلال هذه المؤلفات، وبتوسط هذه الروائع، إنما يتكوّن ضرب من كرامة الإنسان واعتبار الذات. وعلى هذا المستوى أخيراً إنما يمكن للإنسان أن يغترب وينحطّ، وينقلب إلى هزأة، ويتلاشى.

ذلكم، يبدو لي، هو التفسير الذي يمكن أن نقدّمه لـ«الوعي»، وفق طريقة لم تعد ضرباً من سيكولوجيا الوعي، ولكنها طريقة تفكّرية تكمن نقطة انطلاقها في الحركة الموضوعية لوجوه الإنسان؛ وهذه الحركة الموضوعية إنما هي التي يسمّيها هيغل الفكر؛ وبالتفكّر إنما يمكن أن تُشتق منه الذاتية التي تتكوّن هي نفسها في الوقت الذي تتولّد خلاله هذه الموضوعية.

وهذه المقاربة للوعي، كما نرى، غير المباشرة، بالواسطة، ليست ذات علاقة بحضور مباشر للوعي أمام ذاته، مع يقين مباشر تمنحه الذات ذاتها.

ولكننا ما نكاد نؤكّد نوعية الموضوعية الاقتصادية والسياسية والثقافية، ونوعية العواطف الإنسانية المرتبطة بها، حتى يكون علينا، أن نسلك المسار العكسيّ مجدّداً وأن نبيّن التوظيف المتدرج لمناطق المعنى هذه بما يسمّيه فرويد «فسائل اللاشعور»: إن الدوائر الثلاث التي سلكناها تنتمي، شأنها شأن كل حياة

الحضارة، إلى ضرب من تاريخ الدوافع؛ ولايفلت أي وجه من وجوه فينومينولوجيا الفكر في الحقيقة من التوظيف الليبيدي وبالتالي من إمكانات النكوص الملازمة للوضع الدافعي؛ ونحن سنرسم رسماً أولياً سريعاً جداً ديالكتيك علمَي التفسير على مستوى الملْك والسلطة، حتى نحتفظ بتحليل أكثر تعمّقاً لرمزية الدائرة الثقافية بالمعنى الحقيقي للكلمة.

ويقترح فرويد تفسيراً ليبيدياً للملْك ينسجم انسجاماً كاملاً مع تفسير يعيد إلى الدائرة الاقتصادية نوعيتها، بمعنى الاقتصاد السياسي بالطبع. ونعرف محاولات فرويد والفرويديين ليجعلوا العلاقات غير الليبيدية بالأشياء والناس مشتقّة من المراحل المتعاقبة التي يسلكها الليبيدو: المرحلة الفموية، المرحلة الشرجية، المرحلة القضيبية، المرحلة التناسلية. ويتكلّم فرويد على «تحوّل»[23] ليدلّ على هذا النقل للانفعالات الدافعية من بعض المناطق المثيرة للغلمة إلى موضوعات تبدو في الظاهر غريبة. وهكذا يقتبس فرويد من أبراهام الفكرة التي مفادها أن الانتقاص من قيمة البراز يثير «انزياح هذا الاهتمام القسري على موضوعات يمكنها أن تُعتبر هدايا... ويتحوّل الاهتمام القديم فيما بعد، وبفضل تغيّر الدلالة الشبيه تماماً بالتغيّر الذي ينطوي عليه نموّ اللغة، إلى ضرب من إضفاء القيمة على الذهب والفضة، إذ يُسهم الاهتمام القديم في الوقت نفسه أيضاً في التوظيف الوجداني للطفل وعضو الذكر.... وإذا جهلنا هذه العلاقات العميقة، فإنه يتعذّر أن نفهم الاستيهامات، والافكار، التي يؤثّر فيها اللاشعور ولغة الأعراض لدى الناس. فالبراز–المال– الهدية– الطفل، تعامل هنا بوصفها ذات دلالة واحدة بل يمثّلها رمز مشترك». وبالعبارات نفسها إنما يتكلّم فرويد على «تكوين الطبع» انطلاقاً من أطوار قبل تناسلية لليبيدو ويُرجع إلى الغلمة الذاتية الشرجية ثلاثي النظام، والاقتصاد، والعناد: «إننا نتكلّم إذن على طبع شرجي، حيث نلتقي هذا الاقتران المدهش، ونضع الطبع الشرجي في ضرب من التقابل مع الغلمة الذاتية الشرجية التي ظلّت على طبيعتها»[24].

وهذا المثل جدير بالملاحظة جداً، ذلك أنه يتيح أن يبيّن عياناً في وقت واحد صواب هذا النوع من التفسير وحدود مشروعيته. ويقدّم التفسير الفرويدي على نحو من الأنحاء ضرباً من صفة العنصر للحالات الوجدانية (إنني آخذ هنا العنصر أو «المادة» بالمعنى الهوسرلي للكلمة)[25]. ويتيح هذا التفسير أن نبني نسابة الحالات

(23)– المحاضرات الجديدة، .G.W، XV، ص.106–7؛ .S.E، XXII، ص.100–1؛ الترجمة الفرنسية، ص.137–8.

(24)– المحاضرات الجديدة، المصدر نفسه.

(25)– هوسّرل، أفكار، I، مقطع 85، 97. من الجدير بالملاحظة أن الكلمات التالية لدى هوسّرل:formung (التكوين)، meinung (المعنى)، deutung (التفسير)، تدلّ على علاقة الهدف القصدي بالمادة، فالأول يفسّر الثاني، كما أن القول لدى أرسطو ترجمان الحالات الانفعالية للنفس. والتشابه أكثر إثارة للدهشة بمقدار كون العنصر(hyle) لدى هوسّرل وجدانياً بقدر ما هو حسّي.

الوجدانية الإنسانية الكبرى وأن نضع لوحة تفرّعاتها؛ إنه يؤكد ما كان كانْت قد لمحه عندما كان يقول إنه لا وجود إلا للملكة واحدة، «ملكة أن يرغب المرء». وسنقول نحن إنما بالحب نفسه نحب المال وأحببنا بالحب نفسه، ونحن أطفال، برازنا. ولكننا نعلم في الوقت نفسه أن هذا النوع من السبر في البنيات التحتية لحالات الوجدانية لا يحلّ محلّ تكوين للموضوع الاقتصادي. ولا يحل النشوء النكوصي لضروب حبنا محلّ نشوء تقدّمي ينصبّ على الدلالات، والقيم، والرموز. ولهذا السبب تماماً إنما يتكلّم فرويد على «تحوّلات الدافع». ولكن ضرباً من ديناميك التوظيفات لا يمكنه أن يشرح التجديد، وارتقاء المعنى، الذي يسكن هذا التحوّل.

وسأقول الشيء نفسه عن السياسي، حيث اعترفنا بمنطقة نوعية للصلة بين الإنسانية وبراقٍ أصلي للموضوعات الروحية. ومن الممكن تماماً أن نراكم، على هذا المركّب الوجداني، تفسيراً بوجوه فينومينولوجيا الفكر وتفسيراً من نوع التفسير الذي كان فرويد قد أرصنه عام 1921, في كتاب السيكولوجيا الجماعية وتحليل الأنا؛ فـ«الإيحاء» الشهير، الذي كانت السيكولوجيا الاجتماعية في بداية القرن تحتمي خلفه، ملحق بالليبيدو: إن الإيروس، يعلن فرويد، «هو الذي يوحّد كل ماهو موجود في العالم»[26]. ويكتب فرويد بجرأة فصلاً في البنية الليبيدية للجيش والكنسية. فألاّ يبلغ هذا النوع من المشروع أبداً مستوى تحليل بنيويّ للمتحد، أمر ينبغي ألا يثير دهشتنا؛ فالصلة المشخّصة بالرئيس والتوظيف الجنسي المثْلي هما اللذان يقومان مقام الهادي هنا؛ والفكرة، والقضية التي يمكنها أن تربط المتحد، والمؤسسة نفسها، لايمكنها أن تبدو إلا بوصفها مشتقّات من الصلة الشخصية، مروراً بواسطة الرئيس غير المرئي: «نحن نجد أنفسنا هنا، يوافق فرويد، أمام دوافع حب انحرفت، دون أن تفقد شيئاً من طاقتها، عن أهدافها البدئية»[27]. وهذا العجز، عجز مجرّد تحليل نفسي للرئيس عن أن يبلغ تكوين الرابطة الاجتماعية الأساسي لا يمنع التفسير قطّ من أن يكون نافذاً على نحو غريب.

فإلى التوحّد إنما يحيل هذا النوع من التقصّي، مرة أخرى أيضاً، إحالة على نحو لا يُقهر؛ وحتى بمناسبة هذه الدراسة إنما كتب فرويد، كما نعلم، دراسته في التوحّد، الأكثر أهمية (الفصل السابع)؛ ويكتب فرويد قائلاً: «إذا نظرنا على هذا النحو إلى جماعة أولية، فهي مجموع من الافراد أحلّوا الموضوع نفسه محلّ مثال الأنا لديهم، وتوحّد، وبالتالي، بعضهم ببعضهم الآخر في أناهم الخاصة بهم»[28].

(26)- السيكولوجيا الاجتماعية وتحليل الأنا، .G.W، XIII، ص.100؛ .S.E، XVIII، ص.92؛ الترجمة الفرنسية، ص.102.
(27)- المصدر نفسه، .G.W، XIII، ص.113؛ .S.E، XVIII، ص.103؛ الترجمة الفرنسية، ص.115.
(28)- المصدر نفسه، .G.W، XIII، ص.128؛ .S.E، XVIII، ص.116؛ الترجمة الفرنسية، ص.130.

ولكن فرويد نفسه يحدّد حدود هذا المشروع: إن السمات النكوصية للجمهور هي "لتي، في نهاية المطاف، تكون من اختصاص التقصّي لدى فرويد أكثر من ارتقاء الجماعة بوصفها مؤسسة، سمات كما كان لو بون قد اكتشفها في بداية هذا القرن، أي «نقص الاستقلال والمبادرة لدى الفرد، وتماثل استجاباته مع استجابات الآخرين جميعهم، وسقوطه إلى مرتبة وحدة لجمهور»؛ وعلى مستوى الجمهور، الذي يُعتبر مجموعاً، ثمة «انخفاض في مستوى الفاعلية الفكرية، وغياب كف الوجدانيّة، وعجز عن الاعتدال وضبط النفس، وميل إلى تجاوز كل الحدود في المظاهر الوجدانية وإلى تفريغها كلها في العمل»[29].

وحين يمدّ فرويد بحوثه على ما يسميه «الجماعات المصطنعة» -الجيش أو الكنيسة-، فإن الشرح إنما ينمو أيضاً في استطالة الصلات الليبيدية التي توحّد جمهوراً أو توحّد العشير البدائي المفترض: «السمة المثيرة للقلق، القسرية، سمة التكوينات الجماعية، كما تبين في مظاهرها الإيحائية، ربما يشرحها شرحاً صائباً واقع كونها موروثة من العشير البدائي. ويجسّد زعيم الجمهور دائماً الأب البدائي، المرهوب كثيراً؛ فالجمهور يقتضي أن تسوده من جديد قوةٌ غير محدودة، إنه شره إلى أعلى درجة لسلطان، أو نقول، حتى نستخدم تعبير غوستاف لوبون، إنه ظمئ للخضوع. فالأب البدائي مثال الجمهور الذي يسيطر على الفرد، بعد أن احتلّ مكان مثال الأنا»[30]. ويستنتج فرويد: «نحن نعترف أن الإسهام الذي نقدّمه لضرب من شرح البنية الليبيدية لجماعة يرجع إلى التمييز بين الأنا ومثال الأنا وإلى، على التوالي، نوعين من الرباط، التوحّد وحلول موضوع «ليبيدي خارجي» محل مثال الأنا»[31].

ولكننا إذا طلبنا إلى التحليل النفسي ما الذي يصنع نوعية الرابطة السياسية بوصفها كذلك، فإنه لا يبقى لديه حيلة أخرى سوى أن يلتمس «انحرافاً»، «انصرافاً» عن الهدف.

ويعترف فرويد، في هذه النصوص نفسها، أنْ ليس من «اليسير أن نشرح هذا الانحراف للهدف طبقاً لمقتضيات الميتاسيكولوجيا»[32]. ويضيف: «بوسعنا، إذا شئنا، أن نرى في هذا الانحراف للهدف بداية تصعيد الدوافع الجنسية أو تراجع حدود هذه الدوافع تراجعاً أكبر أيضاً»[33]. أليس ذلك قرينة على أن التصعيد هو

(29)- المصدر نفسه، .G.W، XIII، ص.129؛ .S.E، XVIII، ص.117؛ الترجمة الفرنسية، ص.131.
(30)- المصدر نفسه، .G.W، XIII، ص.142؛ .S.E، XVIII، ص.127؛ الترجمة الفرنسية، ص.143.
(31)- المصدر نفسه، .G.W، XIII، ص.145؛ .S.E، XVIII، ص.130؛ الترجمة الفرنسية، ص.146.
(32)- المصدر نفسه، .G.W، XIII، ص.155؛ .S.E، XVIII، ص.138؛ الترجمة الفرنسية، ص.156.
(33)- المصدر نفسه.

نفسه مفهوم خليط، يدل معاً على قرابة طاقية وضرب من تجديد المعنى؟ وتشهد القرابة الطاقية أنْ ليس ثمة أبداً سوى ليبيدو واحد وأقدار متنوّعة لهذا الليبيدو نفسه فقط، ولكن تجديد المعنى يتطلّب علم تفسير آخر.

3- استئنافٌ ديالكتيكي لشكل التصعيد والموضوع الثقافي

أودّ أن أبيّن الآن، في مثل جيّد الاختيار، كيف أن تفسير الرموز التي تنتمي إلى الدائرة الثالثة من النزوع يمكن أن يُقاد بالأسلوب الديالكتيكي. وأضرب هذا المثل من الدائرة الجمالية حيث التفسير الفرويدي أقلّ اختزالاً مما هو في دائرة الرمزية الدينية. وهنا في الواقع إنما يمكن أن تبين الوحدة العميقة لعلمي التفسير، النكوصي والتقدّمي، بكثير من الوضوح والقوة. وهنا إنما ينبغي لتيليولوجيا الوعي نفسها أن تظهر في خلفية الأركيولوجيا نفسها وينبغي لغاية المغامرة الإنسانية أن تعلن عن نفسها في التفسير الذي لا ينتهي، تفسير الأساطير والأسرار المطمورة في طفولتنا وولادتنا.

وسيكون هذا المثل المفضّل، هذا المثل النموذجي، أوديب الملك لسوفوكل.

والجدير بالملاحظة في تراجيديا سوفوكل أنها مبنيّة على استيهام يعرفه تفسير الأحلام جيداً، الاستيهام الذي نعيش فيه الدراما الطفالية التي نسمّيها الأوديبية على وجه الدقة. وبهذا المعنى، يمكننا أن نقول مع فرويد أن ليس ثمة شيء في الرائعة الفنية التي أبدعها سوفوكل أكثر من حلم. ولهذا السبب يستبعد فرويد التفسير الكلاسيكي منذ البداية، الذي يكون بموجبه أوديب الملك تراجيديا القدر، المبنيّة على التضادّ بين القوة الكليّة للآلهة وعبثية الجهد الإنساني الذي يحطمّه الشقاء. وهذا النموذج من النزاع، يعتقد فرويد، لا يمسّ المشاهد الحديث، في حين أن تراجيديا أوديب الملك ماتزال تحرّك مشاعر هذا المشاهد. فما يحرّك مشاعرنا، ليس نزاع القدر والحرية، بل طبيعة «هذا» القدر الذي نتعرّفه دون أن نعرفه: «مصيره يحرّك مشاعرنا لأنه كان ممكناً أن يكون مصيرنا، ولأن كاهنة الوحي نطقت ضدنا بهذه اللعنة ذاتها منذ ما قبل ولادتنا»[34]. ويقرّب فرويد الحكاية الخرافية من الأحلام ذات الطبيعة نفسها، تلك الأحلام التي تثير سخطنا. يقول فرويد: «أوديب الذي يقتل أباه، ويتزوّج أمه، لايفعل سوى أنه يحقق أمنيةً من طفولتنا... نحن نرتعب من رؤية من أنجز أمنية طفولتنا، ولرعبنا كل قوة الكبت الذي، منذئذ، مارس سلطته ضد رغباتنا»[35]. والمشهد ترافقه، كما في الحلم، عاطفة

(34)- تفسير الأحلام، .G.W، III/II، ص.269، .S.E، IV، ص.262؛ الترجمة الفرنسية، ص.198(145).
(35)- المصدر نفسه.

الاشمئزاز التي بها نرضي الرقابة، جاعلةً الحلم مقبولاً في الوقت نفسه: «ينبغي للحكاية الخرافية، يقول فرويد، أن تجلب الرعب والعقاب في محتواها نفسه»[36]. وهكذا قد يعبّر الرهاب الشهير المأساوي فقط عن عنف كبتنا الخاص ضد انبعاث هذه الرغبات الطفالية. ويضيف فرويد: «الباقي ينجم عن إعداد ثانوي وعن خطأ»[37]. وتحت هذا العنوان الطليق إنما يضع فرويد التفسير اللاهوتي، الخاص بالنزاع بين العناية الإلهية والحرية.

وعندئذ إنما نكون ميّالين إلى أن نعارض ذلك بتفسير يحتويه التفسير السابق في الواقع، لأن الرمز الأوديبي، هو نفسه، ذو تحديد متضافر العناصر.

ولا يُعنى هذا التفسير الآخر بدراما غشيان المحارم وقتل الأب، دراما حدثت من قبل عندما تبدأ التراجيديا، ولكن بتراجيديا الحقيقة. ويظهر أن إبداع سوفوكل لا ينشد أن يبعث الحياة مجدداً في عقدة أوديب في فكر المشاهدين؛ وعلى قاعدة الدراما الأولى، دراما غشيان المحارم وقتل الأب، ابدع سوفوكل دراما ثانية، تراجيديا وعي الذات بذاتها، تراجيديا تعرّفِ الذات ذاتها. وفي الوقت نفسه يدخل أوديب في إثمية ثانية، إثمية راشدة، تعبّر عن نفسها في غطرسة البطل وغضبه؛ واستبعد أوديب، إذ لعن الرجل المجهول، في بداية المسرحية، المسؤول عن الطاعون، إمكان أن يكون هذا الرجل هو أوديب نفسه. فكل الدراما تكمن في مقاومة هذا الزعم وفي هزيمته. ولهذا السبب إنما ينبغي لأوديب أن يتحطّم في كِبْره بالعذاب؛ وهذا الغرور لم يعد رغبة الطفل الآثمة، بل كِبْر الملك؛ والتراجيديا ليست تراجيديا أوديب الطفل، بل أوديب الملك. فتعجرفه ذو صلة بتعجرف بروموثيوس، بفعل هذا الهوى الدنِس تجاه الحقيقة: إن حماسة اللامعرفة هي التي تقوده إلى الكارثة. فلم تعد خطيئته إذن في دائرة الليبيدو، بل في دائرة وعي الذات بذاتها: إنه غضب الإنسان بوصفه قوة اللاحقيقة. وهكذا يصبح أوديب آثماً بواسطة طموحه إلى أن يبرّئ نفسه من إثم جريمة ليس مسؤولاً عنها في الواقع، بالمعنى الأخلاقي للكلمة.

فمن الممكن إذن أن نطبّق على دراما سوفوكل ما سمّيناه ضرباً من نقض دعوى التفكّر؛ وبوسعنا أن نوضّح هذا التقابل بين الدرامتين والإثميتين، إذ نقول إن للدراما البدئية، الدراما التي يمكن أن يسوّغها التحليل النفسي، ضامناً هو السفنكس، الذي يمثّل لغز الولادة، وهو مصدر، في راي فرويد، لكل ضروب الفضول الطفلي، في حين أن لدراما الدرجة الثانية، الدراما التي يبدو أن فرويد يُرجعها إلى دور الإعداد الثانوي، أي إلى خطأ –مع أنها تكوّن التراجيديا الحقيقية–، ضامناً هو

(36)– المصدر نفسه.
(37)– المصدر نفسه.

صاحب البصيرة تيريزياس. ويمثّل السفنكس، في لغة نقض الدعوى لدينا، جهة اللاشعور، ويمثّل صاحب البصيرة ناحية الفكر. وليس أوديب، كما في الديالكتيك الهيغلي، سوى المركز حيث تصدر منه الحقيقة؛ فالسيادة الأولى، التي ليست سوى زعم وكبْر، ينبغي أن تتحطّم؛ والوجه الذي يصدر منه الحقيقي ليس وجهها، بل وجه صاحب البصيرة، الذي يسمّيه سوفوكل على وجه الدقّة «قوة الحقيقة»[38]. وليس هذا الوجه وجهاً مأساوياً؛ إنه يمثّل ويُظهر رؤية الكلية؛ فصاحب البصيرة، قريب المجنون في التراجيديا الأليزابيتية، سيكون بالحري وجه الكوميديا في كَنَف التراجيديا، وجها لن يلتقيه أوديب إلا من خلال العذاب. والصلة الخفيّة بين غضب أوديب وسلطة الحقيقة هي على هذا النحو نواة التراجيديا الحقيقية. ويمكننا القول إن هذه النواة ليست مشكل الجنس، بل مشكل النور. فصاحب البصيرة أعمى، فيما يخصّ عينيّ البدن، ولكنه يرى الحقيقي في نور الفكر. ولهذا السبب لن يبلغ أوديب، الذي يرى نور النهار ولكنه أعمى فيما يخصّ نفسه، وعي الذات بذاتها إلا إذا أصبح أعمى هو نفسه: ليل الحواس، ليل الفهم، ليل الإرادة: ليس ثمة شيء يُرى، وليس ثمة شيء نحبه، وليس ثمة شيء يمكننا أن نستمدّ منه فرحاً: «كُفّ عن أن تكون سيداً، اقذف كريون[*] بقسوة، فالسيطرة التي تمارسها، حياتك كلها، لن تقدّم لك أي عون».

تلك هي قراءة أدويب الملك.. من جهة نقض الدعوى، ولكن ينبغي الآن أن نصهر القراءتين في وحدة الرمز نفسها وقدرته على التقنيع ورفع القناع. وسأنطلق من ملاحظة لفرويد أهملناها، ملاحظة تخصّ إعداد الدراما نفسه وليس «مادة» الدراما، التي قيل لنا عنها إنها مطابقة لمادة الحلم[39]: «المسرحية، يقول فرويد، ليست شيئاً آخر سوى كشف تدريجي، محسوب بمهارة كبيرة–شبيه بتحليل نفسي– جرّاء كون أوديب نفسه، قاتل لايوس، وابن الضحية وجوكاست ايضاً»[40]. والحال، وقد قلنا ذلك، أن التحليل النفسي بوصفه عملاً علاجياً، بوصفه سيرورة الوعي المزدوج، يجعل كل تاريخ العبد والسيّدحياً من جديد. ومنذئذ، فالتفسير التحليلي، من حيث كونه هو نفسه نضالاً في سبيل الاعتراف، وبالتالي نضالاً في سبيل الحقيقة، حركة وعي الذات بذاتها، يمثّل الدراما الأخرى، دراما الغضب واللاحقيقة. ولهذا السبب إنما لايكتفي فرويد نفسه بأن يقول إن أوديب «ينجز أمنيات طفولتنا»؛ تلك إنما هي الوظيفة «الحلمية للدراما» ويضيف: «يرغمنا

(38)– سوفوكل، أوديب الملك، شعر رقم 356.
(*)– كريون: ملك الظلمات في أسطورة أوديب «م».
(39)– .G.W، III/II، ص.269؛ .S.E، IV، ص.263؛ الترجمة الفرنسية، ص.199(45).
(40)– .G.W، III/II، ص.269؛ .S.E، IV، ص.263؛ الترجمة الفرنسية، ص.199(45).

الشاعر، وهو يكشف القناع عن خطيئة أوديب، على أن ننظر في أنفسنا وأن نتعرّف فيها هذه الاندفاعات الموجودة دائماً، على الرغم من أنها مكبوتة. والمواجهة التي يترك الجوقة فيها- انظروا هذا الأوديب، الذي حزر الألغاز الشهيرة. هذا الرجل القوي جداً، المواطن الذي لم يكن ينظر إلى فلاحه دون حسد؟ والآن أي سيل مرعب من التعاسة أُلقي فيه- هذا الإنذار يمسّنا نحن أنفسنا ويجرح كبرياءنا، واقتناعنا أننا أصبحنا حكماء جداً وأقوياء جداً منذ طفولتنا»[41]. فأن يكون فرويد لم يميّز بوضوح هذا «الإنذار»، الذي يلخّص دراما الحقيقة ويتوجّه إلى الإنسان الراشد فينا، من مجرد انبعاث الرغبات الطفالية، ذلك أمر مؤكّد؛ ولهذا السبب لم يكن ثمة بدّ من أن نستخدم طريقة نقض الدعوى لنجعل هذه الوظيفة المزدوجة لدراما سوفوكل تنبعث. وعندئذ فقط يمكن أن تُلمح ضرورة تجاوز الانفصال.

وبهذا الصدد، يكون الذي ابتكره سوفوكل جديراً بالملاحظة ويثير المشاعر بقوة، على وجه الخصوص. والمدهش، في الواقع، هو على وجه الدقة أن على سرّ الولادة إنما تنعقد دراما الحقيقة؛ وبالمقابل، يبين الوضع الأوديبي مباشرة أنه غنيّ بكل النغمات التوافقية «الروحية» التي تعرضها سيرورة الحقيقة: فضول، مقاومة، كبْر، بؤس، حكمة. فبين مسألة الأب ومسألة الحقيقة، ثمة حلف سرّي معقود يكمن في التحديد المتضافر العناصر للرمز نفسه. إن الأب إنما هو أكثر من الأب؛ ومسالة الأب إنما هي أكثر من استفهام عن الأب؛ فالأب، بعد كل شيء، لا يُرى أبداً في أبوّته، بل موضع تخمين؛ وكل القدرة على توجيه الأسئلة مغلّفة في استيهامات هذا التخمين. ورمزيّ الإنجاب يغلّف كل الأسئلة الخاصة بالجيل، والنشوء، والأصل، والانبعاث. ولكن إذا كانت الدراما الأوديبية، دراما الطفل، هي الآن تراجيديا الحقيقة بالقوة (*)، فإنه ينبغي القول في اتجاه عكسي إن تراجيديا الحقيقة لسوفوكل ليست منضّدة على دراما الأصل؛ فليس لها، حتى نتكلّم كفرويد، «مادة أخرى» سوى الحلم. وتنتمي التراجيديا من المرتبة الثانية إلى التراجيديا الأولية، كما يشهد على ذلك حلّ العقدة المبهم وذو التحديد المتضافر العناصر هو نفسه. فالجريمة الأوديبية تبلغ ذروتها في القصاص، وغضب اللاحقيقة هو الذي ينجز هذا العقاب على شكل تشويه. وما هو عقاب في تراجيديا الجنس هو سبيل ليل الحواس الذي ينهي تراجيديا الحقيقة. وإذا رجعنا من النهاية نحو البداية، فإن

---

(41)- المصدر نفسه، انظر، عن أوديب الاستيهام، والأسطورة والتراجيديا، س.شتاين، «ملاحظات عن موت أوديب»، تمهيد لضرب من أنتروبولوجيا للتحليل النفسي، مجلة التحليل النفسي الفرنسية XXIII، 1959، ص.735-756. وانظر ليفي شتراوس، الأنتروبولوجيا البنيوية، بلون، 1958، الفصل الحادي عشر.

(*)- مقابل «بالفعل» «م».

المقاومة الناجمة عن الوضع الأوديبي وانحلال عقدة الطفولة هي التي تمنح غضب الملك الموجّه ضد صاحب البصيرة، طاقتها.

ويتيح لنا الآن تفسير أوديب الملك لسوفوكل أن نكمل التحليل الموازي للتصعيد والموضوع الثقافي الذي يتصف على نحو من الأنحاء أنه الملازم القصدي لهذا التصعيد.

نحن بدأنا التفسير الديالكتيكي للتصعيد في سجلّي المُلْك والسلطة وأدركنا سمته النقضية بعمق: إننا، وكنا قد قلنا ذلك، على حالات وجدانية تنتمي إلى مراحل ليبيدية مختلفة، إنما نكوّن العواطف والدلالات المقابلة لها التي تدمجنا في نظام اقتصادي ونظام سياسي. وَمَثَلُ إبداع استثنائي بقدر ما هي تراجيديا سوفوكل يكشف عن أكثر من ضرب من نقض الدعوى؛ إنه يبيّن، على التأليف نفسه، تلك الوحدة العميقة للتقنيع وكشف القناع، الراسخة في البنية نفسها للرمز الذي يصبح موضوعاً ثقافياً.

ويصبح عندئذ ممكناً تحديد موقع الحلميّ والشعريّ على سلّم رمزي واحد: إنتاج الحلم وإبداع العمل الفني يمثّلان طرفي هذا السلّم الأقصيين وفق السيادة في الرمز للتقنيع أو لكشف القناع، للتحريف أو الكشف. وأحاول بهذه الصيغة أن أشرح في وقت واحد الوحدة الوظيفية التي توجد بين الحلم والإبداع وفارق القيمة الذي يفصل بين مجرد إنتاج أحلام والأعمال الدائمة التي يمكنها أن تندرج في إرث الإنسانية الثقافي. وثمة، من الحلم إلى الإبداع، استمرارية وظيفية، بمعنى أن التقنيع وكشف القناع يعملان فيهما معاً، ولكن في تناسب عكسي. ولهذا السبب إنما يُسوِّغ لفرويد أن ينتقل من الواحد إلى الآخر، بانتقالات غير محسوسة، كما يفعل في الإبداع الأدبي والحلم المستثار[42]. وإذ ينتقل من حلم الليل إلى حلم اليقظة، ومنه إلى اللعب والدعابة، ثم إلى الفولكلور والقصص الخرافية، وإلى الأعمال الفنية أخيراً، فإنه يؤكد، بهذا النوعِ من المماثلة التدريجية، أن كل إبداع ينتمي إلى الوظيفة الاقتصادية نفسها وينفذ بديل الإشباع، البديل نفسه الموجود في تكوينات التسوية للحلم والعصاب. ولكن السؤال يظل مطروحاً: هل يمكن أن يفسّر ضربٌ من الاقتصاديّ، عبر المماثلة الوظيفية، تلك الغلبة لسلطة أسطورية شعرية تضع الحلميّ في جوار إبداعات الكلمة، إبداعات هي نفسها متجذرة في ظهورات المقدّس وفي رمزيّ العناصر الكونية؟ لا يعترف فرويد لهذه الوظيفة الأخرى سوى بجانب جزئي جداً تحت عنوان «الغواية الجمالية» التي يعيدها إلى اللذة الشكلية على نحو

(42)- انظر ماسبق، التحليلات، I، ص.166-168. انظر، عن العلاقة بين الحلميّ والشعريّ، ب.لوكه «انفتاحات على الفنان والتحليل، الوظيفة الجمالية للأناه، مجلة التحليل النفسي الفرنسية، XXVII، 6ص.1968. ص.585-618. ستظهر أعمال ديكاد دوسيريزي، الفن والتحليل النفسي قريباً.

صرف، لذة يُنتجها تنسيق المواد، وتقنية العمل الفني؛ وهذه «الغواية» مندمجة هي نفسها في اقتصاد الرغبة بوصفها لذة تمهيدية: «نسمّي علاوة غواية، لذة تمهيدية، مغنماً مماثلاً من اللذة يُقدَّم لنا بغية أن يتيح تحرير لذة كبرى، صادرة عن مصادر نفسية أعمق كثيراً»[43]. وهكذا يُرغم الإطار الاقتصادي للشرح على أن نعيد إلى ضرب من «المتعي» كل التحليل الذي كان كانْت قد أرصنه بعنوان حكم الذوق. ويشرح فرويد جيّداً وحدة الحلم والإبداع الوظيفية، ولكن الفارق الكيفي، فارق «الهدف» الذي يضفي الديالكتيك على الدافع، يفلت منه، ولهذا السبب تظل مسألة التصعيد غير محلولة.

ونفهم على هذا النحو بأي معنى يكون صحيحاً وبأي معنى لايكون صحيحاً أن العمل الفني، الإبداع الدائم، الجدير أن نتذكره أيامنا هذه، والحلم، نتاجاً عابراً عقيماً لليالينا، هما تعبيران نفسيان من طبيعة واحدة. إن الهيوليّ نفسه، المادة نفسها للرغبة، هو الذي يؤمّن وحدتهما، ولكن ارتقاء وجوه الفكر هو الذي يُحدث ما يسمّيه فرويد «تحوّل الهدف»، «انزياح الهدف»، «تصعيداً». ونحن نقرّب على هذا النحو فرويد من أفلاطون في كتابيه الإيون والمأدبة، الذي يطرح وحدة الشعري والجنسيّ، ويضع مجدداً الهوس، الهذيان الفلسفي، في الوحدة المتعدّدة لكل الهذيانات وكل الانفعالات القوية. وفي بنية الرمز القصدية إنما يغلّف هذا الرمز وحدة ضربٍ من الهيوليّ والتنوّع في الكيف للمطامح والمقاصد، وفق كون السيطرة فيه لتقنيع هيولاه أو لرفع القناع عن معنى روحي آخر. وإذا ظلّ الحلم تعبيراً خاصاً، ضائعاً في عزلته، عزلة النوم، فذلك لأنه ينقصه توسّط العمل الذي يدمج الاستيهام بمادة صلبة وينقله إلى جمهور. ولكن توسّط عمل الحرفيّ وهذا التواصل لايأتيان إلا إلى أحلام تنقل قيماً قادرة على أن تجعل الوعي يتقدّم نحو فهم جديد لنفسه. وإذا كان تمثال موسى لميكيل أنْج، أوديب الملك لسوفوكل، هملت لشكسبير، هي إبداعات، فذلك من حيث أنها ليست مجرّد إسقاطات لنزاعات الفنّان، بل هي أيضاً رسم أوّليّ لحلّها؛ ولأن السيطرة في الحلم هي للتقنيع على كشف القناع إنما ينظر الحلم بالحري إلى الوراء، إلى الماضي، إلى الطفولة؛ ولأن السيطرة في العمل الفني هي لكشف القناع إنما يكون العمل الفني بالحريّ رمزاً مستقبلياً للتأليف الشخصي ولمستقبل الإنسان وليس فقط عَرَضاً نكوصياً من نزاعاته غير المحلولة. وللسبب نفسه إنما لا تكون لذتنا، لذة الهاوي، مجرد انبعاث نزاعاتنا الخاصة، ولو أنه مزّين بعلاوة إغراء، بل لذة المشاركة في عمل الحقيقة التي تتحقّق من خلال البطل.

(43)– .G.W، VII، ص.223؛ .S.E، IX، ص.153؛ الترجمة الفرنسية، ص.81.

وإذ نتوصّل على هذا النحو إلى وحدة الرمز القصدية، فإننا تجاوزنا ما كان قد بقي من مسافة بين النكوص والترقّي. فالنكوص والترقّي يمثّلان من الآن فصاعداً اللفظين المجرّدين المقتطعين من سلّم وحيد للترميز يدلاّن فيه على حدّين أقصيين أكثر مما يمثّلان سيرورتين متقابلتين فعلاً. أليس الحلم نفسه تسوية متغيّرة بين هاتين الوظيفتين، وفق كون الجانب العصابي يجعله يميل إلى التكرار والسمة العتيقة، أو وفق كون الحلم نفسه على درب عمل علاجي يُمارس من ذاته على ذاته؟ هل الحلم، على العكس، رمز واحد كبير يخلقه الفن، الأدب، لايغوص في سمة العتق لنزاعاته ودرامات الطفولة الفردية والجماعية؟ فالوجوه الأكثر تجديداً، التي يمكن أن يولّدها الفنان، الكاتب أو المفكّر، تجنّد طاقات قديمة، موظّفة أول الأمر في وجوه عتيقة؛ ولكن المبدع، إذ يجنّد هذه الوجوه، الشبيهة بأغراض حلمية أو عصابية، يكشف الممكنات الأقل اندراساً، والأقل اتصافاً بأنها طارئة، وينصّبها رموزاً جديدة لألم وعي الذات بذاتها.

ولكن كما يوجد سلّم في الحلميّ، ربما يوجد سلّم في الشعريّ أيضاً. وتبين السوريالية إلى حد كاف كيف أنّ الشعري يمكنه أن ينتعش في الحلميّ أي يميل نحو ضربٍ من محاكي العصاب عندما الإبداع الفني يُطلق العنان لاستيهامات الوسواس، ويَنتظم حول مباحث التكرار أو حتى أنه ينكص إلى الكتابة الآلية. وهكذا لا يكون العمل الفنيّ والحلم واقعين على طرفي سلّم وحيد للرمز فحسب، ولكن كلاً من هذين الإنتاجين قد يوفّق بين الحلميّ والشعريّ وفق علاقة معكوسة.

إن دراسة لهذه العلاقات المشخّصة، علاقات هذه التبادلات في النبرة وهذه الانعكاسات للأدوار، بين وظيفة التقنيع ووظيفة كشف القناع، يمكنها وحدها أن تتجاوز ما يظل مجرّداً في التقابل نفسه بين نكوص وترقٍّ. ونحن عملنا على الأقلّ بحيث يظهر أنّ «على» اللغة و«على» الوظيفة الرمزية لهذه اللغة إنما ينبغي لهذا الديالكتيك المشخّص أن يُرصَن من الآن فصاعداً.

وهذه البنية الديالكتيكية للتصعيد تقابلها بنية شبيهة لـ«الموضوع الثقافي» الذي يتّصف أنه المواجه له.

وتنتمي هذه الموضوعات الثقافية إلى الدائرة الثالثة من العواطف، دائرة كنا قد سمّيناها دائرة القيمة؛ وهذه العواطف كانت قد بدت لنا أنها تكوّن منطقة من المعنى يتعذّر إرجاعها إلى اقتصاد سياسي أو سياسة؛ فليس فقط في علاقات الأنا بما هو ملكي، في علاقات الملكية ونزع الملكية المتبادل، وعند الاقتضاء في علاقات التبادل، والقسمة والهبة، إنما يتحرّك احتياز الوعي، ولا حتى في علاقات السيطرة والخضوع، وعند الاقتضاء في علاقات التراتب، ومشاطرة النفوذ. ففي بحث عن

الاعتبار المتبادل والقبول إنما يتلاحق السعي إلى الاعتراف. ويصبح على هذا النحو وجودي لذاتي تابعاً لتكوين في رأي الغير؛ فالذات متلقّاه على هذا النحو في رأي الغير الذي يكرّسها. والحال أن هذا التكوين المتبادل بفعل الرأي تقوده موضوعات أيضاً، ولكنها موضوعات ليست أشياء، كما هي الأموال، والسلع، والخدمات في دائرة الملك، ولا تتطابق معها المؤسسات، كما في دائرة السلطة؛ وهذه الموضوعات هي الأوابد ومؤلفات الحقوق، والأعمال الفنية، والأعمال الأدبية والفلسفية. وفي هذه الموضوعية من نوع آخر، موضوعية الموضوعات الثقافية بالمعنى الحقيقي للكلمة؛ أو موضوعية «الروائع الثقافية»، إنما يتلاحق التنقيب عن إمكانات الإنسان؛ فالروائع المرسومة، المنحوتة، المكتوبة، تمنح هذه «الصور» للإنسان كثافة الشيء، صلابة الواقعيّ؛ انها تجعل هذه الصور موجودة بين الناس ووسطهم، إذ تجسّدها في مادة الحجر، واللون، والتوزيع الموسيقي والكلام المكتوب. وعبْر هذه الروائع، وبتوسّط هذه الأوابد، إنما يتكوّن ضرب من «كرامة» الإنسان، هي أيضاً أداة وأثر سيرورة الوعي المزدوج، والاعتراف بالذات في ذات أخرى.

والحال أن هذه الموضوعات الثقافية، هذه الروائع، تقاوم مجرد نقض الدعوى، نقض سيفصل السيرورة المبدعة التي تنبسط طوالها الصيرورة–إنسان للإنسان، والنسيج الوجداني الذي يعمل عليه ويوشّي هذا التاريخ للفكر. ويتيح وحده التحديد المتضافر العناصر للرمز أن نوجّه ديالكتيكاً ينصف معاً ضرباً من اقتصاد الثقافة وضرباً من فينومينولوجيا الفكر. وسأقترح إذن أن نفسّر ظاهرة الثقافة بوصفها الوسط الموضوعي الذي يترسّب فيه المشروع الكبير للتصعيد مع تكافئه المزدوج للتقنيع وكشف القناع. ألا نجد مجدّداً على هذا النحو معنى بعض التعبيرات الرائعة المترادفة؟ هكذا تذكّرنا «التربية» بالحركة التي يُقاد بها الإنسان خارج طفولته. وهذه الحركة، هي، بالمعنى الخاص، ضرب من «التبحّر في العلم» حيث ينفكّ المرء عن السمة العتيقة؛ ولكنها إنما هي أيضاً ضرب من البناء، بالمعنى المزدوج لتكوين البناة وبروزهم، لـ«صور» الإنسان التي تؤرّف ارتقاء وعي الذات بذاتها وتجعل الإنسان منفتحاً على ما تكشف عنه. وتؤدي هذه التربية، هذا التبحّر في العلم، هذا البناء، وظيفة من طبيعة ثانية، لأنها تعيد تكييف الطبيعة الأولى؛ وفيها تتحقّق الحركة التي وصفها رافيسّون وصفاً رائعاً بمناسبة المثل المحدود للعادة؛ إنها، في الوقت نفسه، عودة الحرية إلى الطبيعة باستعادة الرغبة في العمل الثقافي[44]. وبالتحديد المتضافر العناصر للرمز يكون هذا العمل الثقافي ملتحماً بقوة مع عالم الحياة: هنا إنما تبزغ الأنا حيث كان الهو؛ وإذ يجنّد الشعريّ كل طفولاتنا، وكل

(44)- بول ريكور، الطبيعة والحرية، في الطبيعة الإنسانية «الدراسات الفلسفية»، 1962.

سماتنا العتيقة، وإذ يتجسّد في الحلميّ، فإنه يحافظ على الوجود الثقافي للإنسان، بوصفه ليس إلا حيلة واسعة الأرجاء، «شيئاً اصطناعياً» عديم الجدوى، تنّيناً لا طبيعة له وضد الطبيعة.

4- الإيمان والدين

إبهـــام المقـــدّس

ها نحن إذن على عتبة ما كان مع ذلك نقطة انطلاقنا: تفسير الرمزية الدينية. والحال أن علينا أن نعترف فيما يخصّ هذا التفسير أن طريقتنا الفكرية لاتتيح لنا أن نحلّ في الأساس مسألة الرمزية الدينية؛ إنها تتيح لنا فقط أن نلتقط منظراً حدودياً لها.

ولا أودّ أن أبعث على الاعتقاد أن بوسعنا أن ندرك الأصل الجذري لهذه الرمزية بفعل التوسيع التدريجي للفكر التأملي. ولن أمارس هذه الطريقة الماكرة من المدّ الاستقرائي. وأصرّح بكل وضوح أنه لا توجد وسيلة لديّ حتى أبرهن على وجود إشكالية للإيمان حقيقية انطلاقاً من ضرب من فينومينولوجيا الفكر، مقتبسة من الفينومينولوجيا الهيغلية. بل أوافق عن طيب خاطر على أنها تتجاوز دون شك وسائل فلسفة للتفكير، وسّعها الديالكتيك السابق توسيعاً كبيراً دون أن يفجرّها مع ذلك، بسبب أنها تظلّ من طرفها إلى طرفها ضرباً من طريقة الكمون. وإذا كان ثمة إشكالية حقيقية للإيمان، فإنها تنتمي إلى بعد جديد سمّيته فيما مضى، في سياق فلسفي مختلف، شعريّ الإرادة، لأنه ذو علاقة بالاصل الجذري لـ أنا أريد، لمنحة القوة في مصدر فعاليتها؛ وهذا البعد الجديد أسمّيه النداء، الرسالة، الكلام الذي توجّه إليّ، تسمية في السياق الخاص لهذا الكتاب. فأظلّ أميناً بهذا المعنى لطرح كارْل بارْت المشكل اللاهوتي. ويكمن أصل الإيمان في استثارة الإنسان بفعل موضوع الإيمان. ولن أحاول إذن أن ألجأ إلى المناورة الماكرة التي تكمن في أن أمدّ مسألة الأصل الجذري مداً استقرائياً، منطلقاً من ضرب من أركيولوجيا الكوجيتو أو مسألة الغاية الأخيرة انطلاقاً من تيليولوجيا. وتتّجه الأركيولوجيا فقط نحو الموجود الآن، نحو المطروح الآن للكوجيتو الذي يطرح نفسه؛ أما التيليولوجيا، فإنها تتّجه فقط نحو معنى لاحق يترك المعنى السابق لوجوه الفكر معلّقاً؛ ولكن هذا المعنى اللاحق يمكنه أن يكون مسموعاً دائماً بوصفه السبْق الذي يسبق به الفكر نفسه، بوصفه إسقاط الذات في غاية. فالنشوء وعلم المعاد هما، بالنسبة إلى هذه الأركيولوجيا، أركيولوجيا ذاتي، وهذه التيليولوجيا، تيليولوجيا ذاتي، الآخر

بإطلاق المعنى. ومن المؤكد أنني لا أتكلّم على الآخر بإطلاق المعنى إلا بمقدار ما يتوجّه إليّ؛ والرسالة، الخبر الجديد، إنما هي التي، على وجه الدقّة، تتوجّه إليّ وتكفّ عن أن تكون الآخر بإطلاق المعنى. أما عن ضرب من الآخر المطلق، فإنني لن أعرف عنه شيئاً. ولكنه، بأسلوبه نفسه في الاقتراب، في المجيء، يعلن عن نفسه بوصفه مختلفاً عن البداية الأولى والغاية الأخيرة اللتين يمكنني أن أتصورهما فكرياً. إنه يعلن عن نفسه كأيّ آخر بإطلاق المعنى إذ يبدّد آخريته الجذرية.

ولكن إذا كان لضرب من إشكالية الإيمان أصل آخر، فإن حقل ظهورها هو نفسه ذلك الذي سبرناه حتى الآن. إن نهجاً كنهج أنْسِلْم، أي الحركة من الإيمان إلى الفهم، يجتاز بالضرورة ضرباً من ديالكتيك التفكّر ويبحث فيه عن أداة تعبيره. وهنا إنما تصبح مسألة الإيمان مسألة علم تفسير؛ ذلك أن ما يتلاشى في بدننا إنما هو الآخر بإطلاق المعنى بوصفه لوغوس. وبذلك ذاته يصبح حَدَث الكلام الإنساني ولايمكننا أن نتعرّفه إلا في حركة التفسير، تفسير هذا الكلام الإنساني. فـ«دائرة علم التفسير» وُلدت: الاعتقاد إنما هو الإصغاء للنداء، ولكن ينبغي تفسير الرسالة من أجل الإصغاء إلى النداء. فينبغي للمرء إذن أن يؤمن ليفهم ويفهم ليؤمن[45].

وإذ يصبح الآخر بإطلاق المعنى على هذا النحو «كامناً» في كلام الإنسان، فإنه يتيح أن يُميَّز بالديالكتيك وفي الديالكتيك، ديالكتيك التيليولوجيا والأركيولوجيا. ويتيح الأصل الجذري أن يميَّز الآن في مسألة أركيولوجيتي، على خلاف أي أصل آخر يمكننا تحديده بالتفكّر؛ والغاية الأخيرة تتيح أيضاً تعرّفها في مسألة تيليولوجيتي، على خلاف أي استباق آخر لذاتي بوسعي أن أقرّره. إن الإبداع وعلم المعاد إنما يعلنان عن نفسيهما بوصف الأول أفق أركيولوجيتي وبوصف الثاني أفق تيليولوجيتي. فالأفق استعارة ما يقترب دون أن يصبح أبداً موضوعاً مملوكاً. وتقترب البداية والنهاية من التفكّر بوصف الأولى أفق جذوري وبوصف الثانية أفق طموحاتي. إن ذلك هو جذريّ الجذريّ وأسمى الأسمى. وهنا يمكن أن يحلّ ضرب من فينومينولوجيا المقدّس، بمعنى فان درْ لويو وإلْياد، مضافة إلى تفسير رساليّ، بمعنى كارل بارث وبولْتمان (معنى لا أفكّر في معارضته)، محلّ تفكّر، ويقدّم للفكر المتأمل تعبيرات رمزية جديدة، تقع على نقطة القطيعة والالتحام بين الآخر بإطلاق المعنى وقولنا.

وهذا التمفصل يمثّل، بالنسبة للتفكّر، بوصفه قطيعة: والحقيقة تماماً أن

(45)- بول ريكور، رمزيّ الشر، خلاصة.

فينومينولوجيا المقدّس ليست استطالة ضرب من فينومينولوجيا الفكر. وليس المقدّس الذي تحمله الأسطورة، والطقوس والاعتقاد، هو المعاد، الحدّ الأخير لتيليولوجيا تقاد وفق أسلوب هيغلي. فما تنشده هذه التيليولوجيا من تلقاء ذاتها إنما هو المعرفة المطلقة وليس الإيمان؛ ولا تقترح المعرفة المطلقة أي متعالٍ، بل تتشرّب كل تعالٍ في معرفة للذات، يُضفي عليها التوسّط كلياً. ولهذا السبب لا يمكننا أن ندمج هذه الفينومينولوجيا للمقدّس، بدلاً من المعاد وفي بنية الأفق، دون معارضة الادّعاء بالمعرفة المطلقة. ولكن إذا كان التفكّر لا يمكنه أن ينتج من تلقاء ذاته المعنى الذي يعلن عن نفسه في هذه «المقاربة» –مملكة الله اقتربت منكم– فإنه يمكنه على الأقل أن يفهم لماذا لايمكن أن ينغلق على ذاته وينجز هذا المعنى الخاص بوسائله الخاصة. و«علة» هذا الإخفاق إنما هو الشر. فمحلّ المنازعة، الذي سيكون أيضاً محلّ فهم العتبة، إنما هو محلّ القول حيث رمزية الشر تتمفصل على الوجوه المتعاقبة لعالم الثقافة.

فلماذا نرفض في الواقع أن نقول إن «الغاية» معرفة مطلقة، إنجاز كل التوسّطات في كلّ، في كلية بكليتها؟ ولماذا نقول إن الغاية معلنة فقط، وَعَدت بها «نبوءة»، حتى نستأنف لغة كتاب المطوّل اللاهوتي–السياسي؟ ولماذا نمنح المقدّس ذلك المحلّ الذي اغتصبته المعرفة المطلقة؟ لماذا نرفض تحوّل الإيمان إلى غنوص؟ السبب، المضاف إلى أسباب أخرى، الذي من أجله لاتكون المعرفة المطلقة ممكنة، إنما هو مشكل الشر الذي كان نقطة انطلاقنا وبدا لنا منذ حين مجرّد مناسبة لطرح مشكل الرمز وعلم التفسير. وفي نهاية هذا المسار، نكتشف أن الرموز الكبيرة الخاصة بطبيعة الشر وأصله ليست رموزاً بين رموز أخرى، بل هي ذات امتياز. ولا يكفي حتى أن نقول، كما فعلنا في الإشكالية، إن كل رمزية للشر هي مقابل رمزية للنجاة ذات علاقة بمآل الإنسان؛ وتعلّمنا هذه الرموز شيئاً حاسماً يخصّ الانتقال من فينومينولوجيا للفكر إلى فينومينولوجيا للمقدّس. وتقاوم هذه الرموز، في الواقع، كل ردّ إلى معرفة عقلانية؛ ويشهد إخفاق كل نظريات الإلهيات، وكل المذاهب الخاصة بالشر، على إخفاق المعرفة المطلقة بالمعنى الهيغلي. فكل الرموز تبعث على التفكير، ولكن رموز الشر تبيّن على نحو نموذجي أن ثمة دائماً ما هو أكثر في الأساطير وفي الرموز من ماهو في كل فلسفتنا، وأن تفسيراً فلسفياً للرموز لن يصبح أبداً معرفة مطلقة. ويرغمنا مشكل الشر، باختصار، على العودة من هيغل إلى كانْت، وأعني من انحلال مشكل الشر في الديالكتيك إلى تعرّف موقع الشر بوصفه يتعذّر تقصّيه، ويتعذّر استرجاعه بالتالي في تأمل نظري، في معرفة كلية ومطلقة. وهكذا تؤكد رموز الشر تلك السمة المتعذّر تجاوزها لكلّ الرمزيّ؛ إنها تعلن، في الوقت الذي

تتكلّم إلينا على إخفاق وجودنا وقوتنا في أن نوجد، إخفاق مذاهب الفكر التي تقتضي امتصاص الرموز في معرفة مطلقة.

ولكن رمزيّ الشر هو أيضاً ضرب من رمزيّ التسوية، ومن المؤكد أن هذه التسوية؛ لا تُمنح في أي مكان آخر سوى في العلامات التي تَعِد بها؛ وهي دائماً على الأقل تبعث ذكاء الإيمان على التفكير، ذكاء سمّيته فيما سبق ذكاء العتبة؛ وهذا الذكاء لا يلغي أصله الرمزيّ، إنه ليس ذكاءً يضفي القصة الرمزية؛ بل يفكّر وفق الرموز. والتفكير، كان نابير يقول، يظلّ دائماً في «مقاربات التسويغ». وسأقترح ثلاث صيغ تعبّر عن هذا الارتباط للشر غير المسوّغ بالمقدس بوصفه تسوية. إنها ثلاث صيغ أتبيّن فيها، من جهتي، الخطوط الأولية لضرب من علم المعاد رمزي ومعقول، نبوئي وسديد، في وقت واحد، يمكن أن تتعرّفه فلسفة للتفكّر في أفق كل تيليولوجيا للوعي، فلسفة يمكنها أن تتعرّفه دون أن يكون بمقدورها أن تدمجه حقاً.

وسأقول أوّل الأمر إن كل تسوية منتظرة «على الرغم من...»، على الرغم من الشر. وهذه العبارة «على الرغم من...»، وهذه العبارة «مع ذلك»، وعبارة «على الرغم من كل ذلك»، تكوّن المقولة الأولى للرجاء، ومقولة التكذيب. وليس ثمة دليل على ذلك، بل ثمة فقط علامات؛ ومحلّ توطّن هذه المقولة، إنما هو تاريخ، لا منطق، وتاريخ ينبغي باستمرار فكّ رموزه تحت مظلة وعد، خبر جديد، رسالة. ثم إن هذه العبارة «على الرغم من... هي «بفضل...»: مبدأ الاشياء نافع مع الشر. والتكذيب النهائي بيداغوجيا خفيّة في الوقت نفسه: خطيئة ذات استمرار لا نهاية له، يقول القديس أوغستان ليُبرز، إذا تجرأت على القول، ما تدلّ عليه مسرحية الحذاء الساتاني(*). و«الأسوأ غير مؤكّد دائماً»، يردّ كلوديل، على صورة إثبات بالنفي؛ ويضيف، وهو يذكر المثل السائر البرتغالي: «الله يكتب كتابة مستقيمة بخطوط ملتوية». ولكن لا وجود لمعرفة مطلقة لـ: «على الرغم من...» ولا لـ«بفضل...». وثمة على نحو أقلّ أيضاً معرفة مطلقة للمقولة الثالثة من هذا التاريخ ذي الحسّ السليم: «حيث تكثر الخطيئة، تفيض النعمة»، يقول القديس بولص؛ وهذا القانون الغريب، قانون العفو العميم، الذي يُعبَّر عنه في عبارة «من باب أولى»، عبارة الحواريّ، يشمل ويضمّ «على الرغم من..» و«بفضل..». ولكن هذه العبارة «كم من باب من أولى»، لا تتحوّل أبداً إلى معرفة؛ وما يكون في علم الإلهيات القديم ليس سوى وسيلة للمعرفة الكاذبة يصبح ذكاء الرجاء بتواضع؛ فـ«على الرغم من...»، «بفضل...»، «كم

(*)– مسرحية لبول كلوديل ملخّصها: أميرة متزوجة ذاهبة إلى عشيقها تمرّ بتمثال العذراء مريم، فتخلع «حذاءها الساتاني» وتضعه أمامه قائلة: «اجعليني أذهب إلى الشر عرجاء». وتنتهي المسرحية الطويلة جداً، وتموت البطلة دون أن تلتقي عشيقها(م).

أكثر...»، تلك هي الرموز العقلانية الأسمى التي يولّدها علم المعاد بواسطة هذا الذكاء، ذكاء العتبة.

ولا أخفي عن نفسي كم يكون هشّاً هذا التمفصل، في ضرب من فلسفة التفكّر، بين وجوه الفكر ورموز المقدس. ولاتبدو رموز المقدس، في نظر فلسفة للتفكّر هي فلسفة للكمون، إلا مختلطة بوجوه الفكر بوصفها أمجاداً ثقافية؛ ولكن هذه الرموز تدلّ في الوقت نفسه على تأثير واقع في الثقافة، واقع لاتحتويه حركة الثقافة؛ إنها (أي الرموز) تتكلّم على آخر بإطلاق المعنى، على الآخر المختلف عن كل تاريخ؛ وعلى هذا النحو، تمارس على كل تتمة الوجوه الثقافية جاذبية ودعوة. وبهذا المعنى تكلّمت على نبوءة أو ضربٍ من علم المعاد. وبعلاقة المقدس فقط بالتيليولوجيا الكامنة لوجوه الثقافة إنما تُعنى بها هذه الفلسفة؛ فالمقدس هو علم المعاد فيها؛ إنه الأفق الذي لايفهمه التفكّر، ولا يشمله، ولكنه يتعرّفه بوصفه ما يأتي إليه يدّب دبيب العصافير. وهكذا يُرفع الحجاب عن تبعية أخرى، تبعية الكوجيتو، الذات، تبعية لا تُعلن له أول الأمر بواسطة رمز ولادته، بل برمز معاد؛ فإله المعاد رمز تتجه نحوه وجوه الفكر. وتبعية الكوجيتو هذه للنهائي بإطلاق المعنى، كما تبعيته لودلاته منذ قليل، لطبيعته، لرغبته، ليست ذات دلالة بالنسبة له إلا بأسلوب رمزي.

وأودّ أن أقول الآن كيف يمكن أن يدخل هذا العلم، علم التفسير، ذو الوضع المبهم دائماً، في فلسفة تأملية، بسبب وظيفته الأفقية، في مناظرة مع التحليل النفسي للدين بصورته التي تزيل الخديعة بخشونة.

ويكمن الخطر، في الواقع، في السقوط مجدداً في محض تصوّر نقضي لعلم التفسير، في فقدان فائدة ديالكتيكنا الصبور، بالتالي، وترك الانتقائية ظافرة، تلك الانتقائية التي لاحقناها وطردناها من مستوى إلى مستوى. ولهذا السبب، من المهمّ أن نبيّن أن إشكالية للإيمان تنطوي بالضرورة على علم تفسير لزوال الخديعة.

وسأنطلق من وظيفة الأفق التي تعرّفناها في البداية والنهاية بالنسبة لكل حقل محض كامن للتفكّر. ويبدو تماماً أن مثل هذا الأفق يميل باستمرار إلى أن ينقلب إلى موضوع بضرب من التحوّل الشيطاني. وعلّمنا كانْت، أوّل من علّمنا، أن نعتبر الوهم بنية ضرورية لفكرة اللامشروط. فليس الضوء المتعالي مجرد خطأ، محض حَدَث من تاريخ الفكر؛ إنه وهم ضروري. وهنا إنما يكمن في رأيي الأصل الجذري لكل «وعي كاذب»، مصدر كل إشكالية للوهم، إذا تجاوزنا الكذب الاجتماعي، الكذب الحيوي، وعودة المكبوت. ويعمل ماركس، فرويد ونيتشه، إلى درجة لا يُستهان بها، على مستوى الأشكال الثانية والمشتقّة من الوهم. ولهذا السبب إنما تكون إشكالياتهم جزئية ومتخاصمة. وسأقول الشيء نفسه عن فيورباخ: الحركة التي

بها يصبّ الإنسان في المتعالي حركة ثانية بالنسبة إلى الحركة التي يستولي بها على الآخر بإطلاق المعنى ليجعله موضوعياً ويتصرف به. ذلك أنه، حتى يستولي عليه، يُسقط نفسه فيه، بغية أن يسدّ فراغ جهله.

هذه السيرورة من إضفاء الموضوعية هي ودلاة الميتافيزياء والدين معاً، ولادة الميتافيزياء التي تجعل من الإله موجوداً أسمى، وولادة الدين الذي يعامل المقدّس بوصفه دائرة جديدة من الموضوعات، والمؤسسات، والسلطات المندرجة من الآن فصاعداً في عالم الكمون، عالم الفكر الموضوعي، إلى جانب موضوعات، ومؤسّسات، وسلطات الدائرة الاقتصادية، والدائرة السياسية والدائرة الثقافية. ونقول إن دائرة رابعة من الموضوعات وُلدت، داخل دائرة الفكر الإنسانية. فثمة، من الآن فصاعداً، موضوعات مقدّسة وليس فقط علامات للمقدس، موضوعات مقدسة إضافة إلى عالم الثقافة.

وهذا التحوّل الشيطاني يجعل الدين تشييء الإيمان واغترابه؛ وإذ يدخل الدين على هذا النحو في دائرة الوهم، فإنه يقدّم نفسه لضربات علم تفسير إرجاعي؛ ولم يعد هذا العلم، علم التفسير الإرجاعي، في أيامنا هذه، حادثاً خاصاً، إنه أصبح سيرورة عامة، ظاهرة ثقافية. والمقصود به هو الشيء نفسه، سواء كنّا نسمّيه إزالة الصفة الأسطورية عندما يمتدّ داخل دين معيّن، أو إزالة الخديعة عندما يباشر من الخارج عمله: موت الموضوع الميتافيزيائي والديني. فالفرويدية سبيل من سبل هذا الموت.

والحال أنني أعتقد أن هذه الحركة الثقافية لا يمكنها ولا ينبغي لها أن تظلّ خارجية بالنسبة لإحياء علامات الآخر بإطلاق المعنى في وظيفتها الحقيقية بوصفها حرّاس الأفق. ولم يعد بوسعنا الآن –وهذا إنما هو عجزنا وربما حظّنا وسرورنا– أن نسمع ونقرأ علامات اقتراب الآخر بإطلاق المعنى إلا عبْر الممارسة، التي لا ترحم، لعلم التفسير الإرجاعي. فالإيمان هو هذه المنطقة من الرمزيّ حيث وظيفة الأفق تنحطّ باستمرار إلى وظيفة موضوع تولّد الأوثان، تولّد وجوهاً دينية لهذا الوهم نفسه الذي يولّد، في الميتافيزياء، مفاهيم الموجود الأسمى والمادة الأولية، والفكرة المطلقة. فالصنم تشييء الأفق، سقوط العلامة في موضوع فوق طبيعي، فوق ثقافي.

ومنذئذ لم ينته أبداً فصل إيمان الدين، الإيمان بآخر يقترب، آخر بإطلاق المعنى، عن الاعتقاد بموضوع ديني يُضاف إلى موضوعات ثقافتنا، وبهذه الوسيلة يندرج في دائرتنا، دائرة الانتماء. والمقدّس، بوصفه يعني فصلاً، وضعاً على حدة، محلّ هذه المعركة. وربما يكون المقدس علامة مالا ينتمي إلينا، علامة الآخر بإطلاق المعنى، أو

ربما يكون أيضاً دائرة موضوعات منفصلة، في الداخل نفسه من عالمنا الإنساني الثقافي، إلى جانب دائرة الدنيوي. وربما يكون المقدس هو الحامل الدالّ على ما كنا نسمّيه بنية الأفق، الخاصة بالآخر بإطلاق المعنى، الذي يقترب، أو الواقع الوثني الذي نضعه على حدة في ثقافتنا، إذ يولّد على هذا النحو الضياع الديني. إنه التباس يتعذّر تجنّبه دون شك، ذلك أن الآخر بإطلاق المعنى إذا كان يقترب فهو إنما يقترب في علامات المقدّس؛ ولكن الرمز لا يلبث أن ينقلب إلى وثن. وعندئذ ينكسر الموضوع الثقافي إلى نصفين، نصف يصبح دنيوياً والآخر مقدساً، في الداخل نفسه من الدائرة الإنسانية: النحّات، يقول النبيّ، يقطع لنفسه من شجر الأرز، والسرو والسنديان: «يحرق منه بالنار نصفاً، ويشوي اللحم على جمر، ويأكل اللحم ويشبع؛ ويتدفأ أيضاً ويقول: «إنني أتدفأ وأنظر إلى اللهب». ويصنع بما يتبقّى إلهه، صنمه الذي ينحني أمامه، ويسجد ويصلّي قائلاً: «أنقذني، ذلك أنك ربي»، إنه لايعلم ولا يفهم...»(أشعيّا، 44, 16 إلى18).

ولهذا السبب ينبغي دائماً أن يموت الصنم حتى يحيا الرمز.

5- قيمة تحليل نفسي للدين وحدوده

إضفاء الشرعية المبدئية على علم تفسير مدمّر، انطلاقاً من مقتضيات الإيمان نفسها، لا يستلزم أن نُدخل التحليل النفسي للدين دفعة واحدة في الإطار المرسوم على هذا النحو. والمقصود تماماً على العكس أن نقارع فرويد مرة أخرى وأن نواجه علم التفسير الفرويدي بعلم تفسير إلْياد، وفانْ درْ لويون وكارلْ بارْث، وبولْتمان، بغية أن نصوغ ما بوسعنا أن نلفظه من القبول والرفض فيما يخصّ التحليل النفسي للدين.

أ) الدين والدافع

أميّز ثلاث بؤرات متتالية من المناقشة. الأولى خاصة بالأساس الدافعي للدين. قيل: «الخوف هو الذي صنع الآلهة في بداية الأمر». ويكرّر فرويد هذا القول بوسائل جديدة من التحليل ويضيف: الخوف والرغبة. فكل ما يقوله عن المماثلة بين الدين والعصاب يحتلّ مكاناً في هذا المستوى الأول من المناقشة[46]. والواقع أنّ كل من يحدّد موقع الدين في حقل العصاب يضعه في الوقت نفسه في حقل الرغبة بمقتضى قيمة الإشباع البديل المرتبط بالأعراض.

(46)- انظر ما سبق، التحليلات، الجزء الثاني، الفصل الثالث. انظر ر. هلْد: إسهام في دراسة التحليل النفسي للظاهرة الدينية «مجلة التحليل النفسي الفرنسية»، 2 / 3، 1962، ص. 211-266.

ونتذكّر أن فرويد ينطلق من الموازاة بين ظاهرات مراعاة الشعائر الدينية وطقسيّ العصاب الوسواسي؛ وهذه الموازاة أتاحت له، على مجرد المستوى الوصفي والعيادي، أن يسمّي الدين «عصاب الإنسانية الوسواسي الكلي». ومن محاولة 1908 إلى كتاب موسى والتوحيد عام 1939, لم تتوقّف المماثلة عن أن تتشعّب وتصبح أوثق. وهكذا إنما يتصوّر كتاب الطوطم والتابو إسقاط القوة الكلية للرغبة في الوجوه الإلهية، خلال العمر النرجسي لليبيدو، تصوراً على نمط الذهان الهذائي. ويرى أيضاً في الدين ذلك الملجأ لكل الرغبات المقموعة في الفرد- كره، غيرة، حاجة إلى الاضطهاد والتدمير- التي تتيح له المؤسسة الكنسية أن يحوّلها على أعداء الجماعة الدينية. ولكن فرويد بنّاء ولا ريب عندما يعالج الدين بوصفه تعزية أكثر منه عندما يعالجه بوصفه ضرباً من حامل التحريم. وبذلك على وجه الدقّة إنما تكون علاقة الدين بالرغبة أكثر ظهوراً. فكل شيء ينتظم، كما نعلم، حول النواة الأبوية، حول الحنين إلى الأب. والدين مؤسَّس من الناحية البيولوجية في وضع التبعية والبؤس، الذي يميّز الطفولة الإنسانية وحدها. والعصاب الذي يُستخدم الآن مرجعاً هو العصاب الذي يعانيه الطفل ويكون عصاب الراشد ضرباً من انبعاثه النوعي في نهاية طور من الكمون. كذلك الدين هو انبعاث نوعي لذكرى مؤلمة يتيح الشرح الإتنولوجي من جهة أخرى أن يربطها بقتل بدائي علاقته بالإنسانية السابقة علاقة أوديب بطفولة الفرد.

وإذا استبعدنا الشرح الإتنولوجي مؤقتاً، الذي يتيح الانتقال من المماثلة الوصفية إلى الهوية البنيوية، فإن المماثلة مع المراحل الثلاث الأساسية من الوضع الطفولي: الطور العصابي، طور الكمون، عودة المكبوت، تظلّ مطلوبة على وجه الدقة.

ويبدو لي أن المهمة النقدية، في هذا المستوى الأول من المناقشة، تكمن في المحافظة على السمة مجرد التماثلية بين ظاهرات دينية وظاهرات مرضية، إذ نعارض كل إرجاع دوغمائي إلى الوحدة، وتكمن في التفكير في شروط هذه المماثلة. ولانفلت من النقد الفرويدي حين ننهج على هذا النحو؛ بل نتعرّض على العكس إلى ذروته الحادّة. ذلك أننا إذا خلطنا الدليل السوسيولوجي، الذي يزعم أنه يقدّم علّة الوحدة، بالعيادة التي تستند إليها اعتبارات المماثلة، فإننا نتسبّب في إضعاف القضية الفرويدية، بقدر ما هي هشّة إتنولوجيا كتاب الطوطم والتابو وعلم الكتابات المقدّسة في كتاب موسى والتوحيد. ومن الأفضل أن نحرم أنفسنا من الحامل «التاريخي» للجريمة البدائية وأن نظل في مستوى المماثلة بين اقتصاد الظاهرة الدينية واقتصاد العصاب، على أن نحتفظ بمسألة استيهام الجريمة البدائية.

ويبدو لي، والحال هذه، أن معنى هذه المماثلة يظلّ غير محدّد وينبغي أن يظلّ غير محدّد. وكل ما بوسعنا أن نقوله هو أن الإنسان يمكنه أن يُنتج العصاب، كما يمكنه أن يُنتج الدين، والعكس بالعكس؛ وتثير الأسباب نفسها –قسوة الحياة، العذاب الثلاثي الذي تفرضه الطبيعة، والجسم، والناس الآخرون، على الفرد –ردوداً سريعة مشابهة– الاحتفاليّ العصابي والاحتفالي الديني، كلاهما يطلبان، الأول تعزية، والثاني دعوة العناية الإلهية– ويحصلان على مفعولات مشابهة– الأول، تكوين تسوية، فائدة المرض الثانوية، والثاني، تفريغ الإثمية وإشباع بديل.

ولكن ما معنى المماثلة؟ لا يعلم التحليل النفسي عنها شيئاً بوصفه تحليلاً. إنه ينير السيرورة التي سمّيناها ولادة الصنم إنارة جانبية؛ ولكن ليس لديه أية وسيلة ليقرّر ما إذا كان الدين ليس إلا كذلك، ما إذا كان الطقسيّ بالأصل، في وظيفته الأولية، طقسياً وسواسياً، ما إذا كان الإيمان فقط تعزية على النمط الطفلي؛ وبوسعه أن يبيّن للإنسان الديني كاريكاتوره، ولكنه يترك له عبء التأمل في إمكان ألا يكون شبيهاً بمثْله المتجهّم؛ ذلك أن المقصود تماماً إنما هو التجهّم وفهم للذات بالتجهّم؛ تجهّم الطفاليّ، تجهّم العصابي، تجهّم البدائي (أو البدائي المزعوم، الذي يُفسّر هو ذاته أنه مثيل العصابي والطفل).

وقيمة المماثلة، وبالتالي حدود المماثلة أيضاً، تبدوان لي أنهما تتقرّران في نقطة نقدية: أيوجد، في دينامية الاعتقاد الديني الوجدانية، ما به يتجاوز سمته العتيقة الخاصة؟ هذا السؤال لايمكنه أن يتلقّى سوى جواب جزئي في إطار تقصّ لأساس الدين، أساسه الدافعي، ويحيل بالضرورة إلى مسألة القتل، ومعنى العقدة الأبوية على نحو أعمّ. ويمكننا على الأقل، في الإطار المحدود وهو إطارنا أيضاً، أن نذهب بعيداً إلى حدّ كافٍ ونضع مجدّداً موضع التساؤل بجدّية ما سمّيناه، في التحليلات، تحليلاتنا، غياب تاريخ للدين.

وفي رأي فرويد أن الدين هو التكرار الرتيب لأصوله الخاصة. إنه مراوحة متواصلة على تربة سمته العتيقة الخاصة. ولا يعني موضوع «عودة المكبوت» شيئاً آخر سوى أن سر القربان المقدّس المسيحي يكرّر الوجبة الطوطمية، كما يكرّر موت المسيح موت النبيّ موسى، الذي يكرّر القتل الأصلي للأب. والحال أن هذا الاهتمام الحصري بالتكرار أصبح لدى فرويد ضرباً من رفض الأخذ بالحسبان كل ما يمكنه أن يكوّن نشوءاً متوالياً للعاطفة الدينية، أي، في نهاية المطاف، تحوّل الرغبة والخشية. ولايبدو أن هذا الرفض يسوّغه التحليل، ولكنه يعبّر فقط عن عدم الإيمان لدى فرويد الإنسان.

وبوسع القارئ أن يلاحظ، في تأليف فرويد، تأليفه نفسه، هذا النوع من الطمس

المفروض على العاطفة الدينية، كلما توشك أن تخرج من الحدود التي حبسها فيها.

فثمة أول الأمر قاع قبل أوديبي كامل يبين، ثم ينطمس. وفرويد قريب منه في ليونار... عندما يقارب استيهام النسر بالإلهة المصرية موت (Mout)، ألوهية أمومية ذات رأس نسر وقضيب. ويتبيّن لحظة غنى المعنى في هذا التمثيل، ولكنه يقلّص مباشرة مداه، إذ يُرجع استيهام ليونار الطفل وتمثيل الألوهيات الخنثى إلى نظرية جنسية طفالية لعضو ذكر الأم. وسنناقش فيما بعد بأي معنى يمكن أن يعتبر تمثيلاً واحداً مصدراً مشتركاً لاستيهام نكوصي ولوجه من وجوه المقدس. ولنحفظ حالياً أن ثمة جذوراً وجدانية أخرى غير العقدة الأبوية. وإذ يقابل فرويد بين «الأزمنة البدائية للإنسانية» واحتقارنا الجنسية بوصفنا متمدّنين، فإنه يوحي بأن الناس ألّهوا الجنسية أول الأمر وأن كل الفعاليات الإنسانية الأخرى كانت بالتحويل من الجنسي على غير الجنسي. وسيعترف فرويد فيما بعد أنه لايعلم أي مكان يجعل الألوهيات الأنثوية تحتلّه في نشوء الوهم الديني.

ألا توجد هناك قرينة على ضرب ممكن من دين الحياة، دين الحب؟ في مناسبتين على الأقلّ، استطاع فرويد أن يكون قريباً من هذا الفرض، فرض العمل، ولكنه يستبعده في الحال. ويصادف فرويد، في أسطورة القتل البدائي الشهيرة، واقعة تظلّ غير مشروحة، في حين أنها محور الدراما: إنها المرحلة التي يعقد خلالها الأخوة شرْعة حتى لا يجدّدوا بينهم قتل الأب. وشرعة الأخوة ذات دلالة كبيرة، ذلك أنها تضع حداً لتكرار قتل الأب، إذ حرّموا قتل الأخ، إنها شرعة تولّد تاريخاً. ولكن التكرار الرمزي للقتل في الوجبة الطوطمية يشغل فرويد أكثر كثيراً مما تشغله المصالحة بين الأخوة، وهي مصالحة تجعل المصالحة ممكنة مع صورة الأب المستقرّة من الآن فصاعداً في القلوب. فلماذا لا يكون قدر الإيمان مرتبطاً بهذه المصالحة الأخوية، بدلاً من التجديد الأبدي لقتل الأب؟ ولكن فرويد قرّر أن دين الابن ليس تقدّماً حقيقياً خارج العقدة الأبوية: القصة الخيالية التي مفادها أن الابن يكون زعيم التمرّد، وبالتالي وجهاً من وجوه القاتل، تسدّ الثغرة المفتوحة قليلاً سدّا مباشراً.

أليس بصعوبة مشابهة إنما تصطدم المحاولة الأولى في كتاب موسى والتوحيد؟ «إذا كان موسى مصرياً»، فإنه لابدّ له من أن يكون قد اقتبس إلهه الأخلاقي من دين تكوّن آنفاً؛ والحال أن عبادة أتون، التي يقال لنا إنها كانت قد شُيّدت على نمط الأمير العطوف إخناتون، تطرح لغز إله «سياسي»، أقصد أن أقول لغز إله يؤسس الشرعة الاجتماعية ويرتفع بالتالي على قاع الرغبة والخشية ويقيم علاقة أوثق بالمصالحة بين الأخوة من علاقته بقتل الأب.

ولكن النظرية الأخيرة في الدوافع هي التي، على وجه الخصوص، كان ممكناً أن تكون المناسبة لضرب جديد من تقصّي الظاهرة الدينية[47]. ولم يكن قد حدث شيء من ذلك. بل، على العكس، إنه العصر الذي شدّد فيه فرويد عداوته للدين وهيّأ نفسه لكتابة كتاب مستقبل وهم. ومع ذلك، كان فرويد، إذ جعل الإيروس مقابلاً للموت، قد وجد مجدّداً ضرباً من قاع أسطوري نقله الموروث الألماني الرومانسي؛ وأتقن، عبْر هذا الموروث، أن يرجع إلى أفلاطون وأمبيدوكل ويسمّي أيروس «القوة التي تجعل كل الأشياء متماسكة معاً». ولكنه لم يتسرّب إليه الظن، في أية لحظة، أن هذا الأسطوري، أسطوري الإيروس، يمكنه أن يخصّ نشوءاً متوالياً للعاطفة الدينية، ولا في أنّ إيروس يمكنه أن يكون اسماً آخر لإله يوحنا الحواري، ولا أن يكون أيضاً، على نحو أكثر قدماً في التاريخ، اسم إله الكتاب الخامس من الكتب الخمسة الأولى للتوراة(*)، ولا أن يكون على نحو أقدم أيضاً، اسم إله هوشع (Osee)، عندما يمجّد النبي في أغانيه، أغاني الخطبة les fiançailles في الصحراء، ولماذا لا يكون «إلهنا اللوغوس، الذي لا يوفر التعزية، ذو الصوت الضعيف، ولكنه سيُسمع بالتدريج»- على الرغم من اللهجة التهكميّة لفرويد التي يستخدمها بهذه المناسبة- اسماً آخر للإيروس، في الوحدة العميقة لرموز الحياة والنور؟ ويبدو لي فرويد أنه يستبعد دون سبب، أعني دون سبب تحليلي نفسي، إمكان أن يكون الإيمان مشاركة في مصدر الإيروس ولا يُعنى على هذا النحو بتعزية الطفل فينا، بل بقوة الحب التي ينشد هذا الإيمان أن يجعلها راشدة في مواجهة الكره فينا وخارجنا -في مواجهة الموت. والحال أن ما يمكنه وحده أن يفلت من نقد فرويد إنما هو الإيمان بوصفه رسالة حب: «الله أحبّ العالم كثيراً...»، ولكن نقده يمكنه أن يساعدني بالمقابل على أن أتبيّن ما تستبعده هذه الرسالة من الحب: لاهوتاً مسيحياً جزائياً وإلهاً أخلاقياً، - وما تنطوي عليه: ضرباً من تطابق الإله التراجيدي لأيوب والإله الغنائي ليوحنا.

ب) الدين والاستيهام

مسألة المصادر غير النكوصية للدين، غير المضفية تلك السمة العتيقة عليه، تقود إلى فحص نقدي للنواة التمثيلية التي يعتقد فرويد أنه أحاط بها بالدرب المتلاقي، درب العيادة والإتنولوجيا: استيهام قتل الأب. وفي رأي فرويد أن عودة المكبوت هي معا عودة الحالات الوجدانية للخشية والحب، والحصر والتعزية، وعودة الاستيهام

(47)- انظر ما سبق، التحليلات، الجزء الثالث، الفصل الثالث، في «فرويد والأورثونكسية اليهودية المسيحية»، ف.فاش، مجلة التحليل النفسي الفرنسية، XXV، 1، 1961، ص.55-88. وانظر، أ.فرغوت، «دين الأب في مواجهة العقل والضرورة»، التحليل النفسي، علم الإنسان، ص.223-257.

(*)- الكتاب الخامس من كتب التوراة الخمسة الأولى يتضمن مدوّنة القوانين المدنية والدينية. هوشع (Osee) نبي من أنبياء التوراة «م».

نفسه بالوجه البديل للإله. وهذا الوجه هو، على هذا النحو، «الفسيل» البعيد من «الامتثالات» التي تنتمي إلى القاع الدافعي. ومنذئذ، كل ما قلناه عن نشوء متوال ممكن للعاطفة الدينية لا يتخذ معنى إلا بتوسّط نشوء متوال على مستوى الامتثالات.

والحال أن هذا النشوء المتوالي مستبعد في الفرويدية بكل بساطة بسبب الوضع الذي مُنحه استيهام قتل الأب الأولي. وأساسيّ التفسير الفرويدي أن يكون هذا القتل قد حدث في الماضي، مرة أو عدة مرات، وذلك أمر غير هام، وأن ثمة ذكرى ذات علاقة به، ذكرى مدوّنة في موروث الإنسانية. والواقع أن الأوديب الفردي أقصر زمناً، وأقلّ تميّزاً من أن يولّد الآلهة؛ ودون جريمة موروثة عن الأسلاف، مندرجة في ماضي تطوّر النوع، يكون الحنين إلى الأب غير مفهوم، فالأب ليس أباً خاصاً بي. والحال أن فرويد لم يقتصر على أنه لم يلطّف، خلال عقود من السنين، سمة الذكرى الواقعية لقتل الأب البدائي، بل عزّز باستمرار هذه السمة. والصيغ الأكثر وضوحاً بهذا الصدد هي صيغ كتاب موسى والتوحيد؛ إننا ذكرنا مطوّلاً هذه الصيغ في التحليلات. فإذا كان الدين إذن، بالنسبة لفرويد، عتيقاً وتكرارياً فذلك، في جزء كبير منه، لأنه يسحبه إلى الخلف وظلّ ذكرى قتل ينتمي إلى ما قبل تاريخه ويكوّن ما يسمّيه كتاب موسى والتوحيد «الحقيقة في الدين». فالحقيقة كامنة في الذكرى؛ وكلّ ما يضيفه الخيال تحريف كما في الحلم؛ وكل ما يضيفه التفكير الاستدلالي تعديل ثانوي، عقلنة وخرافات، كما في الحلم أيضاً. ويدير فرويد ظهره على هذا النحو قصداً إلى التفسيرات «التي تنزع الصفة الأسطورية»، تفسيرات تسحب من الأسطورة، من شيلنغ إلى بولْتمان، كل وظيفة سببية لتعيد إليها وظيفتها الأسطورية الشعرية، القادرة على أن تشقّ الدرب إلى تفكّر أو إلى تأمل نظري.

والغريب، والحال هذه، أن يلاحظ المرء أن فرويد احتفظ، ليشرح الدين، بتصوّر وجب عليه أن يهمله على مستوى العصاب. ويتذكّر المرء أن التفسير الصائب بعقدة أوديب كان قد اكتُسب خلافاً للنظرية الخاطئة في الغواية الواقعية للطفل بواسطة الراشد. وكانت الواقعة الأوديبية، التي اكتشفها فرويد بضرب من قلْب الاتجاه لمشهد الغواية، قد حلّت في المحل نفسه لسوء الحظ؛ إنها أيضاً أثر وطَلَل ذكرى واقعية (وهذه الوظيفة الطللية، ونحن نتذكر ذلك، هي التي تتيح تشبيه النكوص الشكلي بإحياء شبه هلوسي لأثر تذكريّ في الفصل السابع من تفسير الأحلام). ويشبّه فرويد العقدة الجماعية للإنسانية أكثر أيضاً من عقدة أوديب الفردية، بعودة حالة وجدانية وامتثال ذي سمة طللية.

والحال أن فرويد نفسه يقدّم الوسائل لتصوّر الأشياء على نحو مختلف. فثمة

لديه تصوّر لـ«مشهد بدائي» حيث توضع الصيغة الأولى لفكرة متخيَّل غير طللي. فـ«مشهد النسر»، يلاحظ فرويد في كتابه ليونار...، «لا ينبغي أن يكون ذكرى من ذكريات ليونار ولكنه استيهام بناه فيما بعد وألقاه عندئذ في طفولته». وبهذه المناسبة إنما يوحي فرويد أن كتابة الأحداث الماضية للشعوب البدائية أمكن أن تولد على النحو نفسه، «عندما اكتسب الشعب وعي ذاته بذاتها، وعانى الحاجة إلى معرفة أصوله وتطوّره»: «عندئذ ألقى التاريخ الذي كان قد بدأ يتبع أحداث الماضي ويسجّلها، نظرة أيضاً إلى الخلف، وجمع الروايات والقصص الخرافية، وفسّر البقايا التي تركها الماضي البعيد في العادات الاجتماعية والأعراف وشيّد على هذا النحو ضرباً من التاريخ قبل التاريخي للماضي»[48]. «ألا يخفي هذا التاريخ المتأخّر والمغرض، تاريخ الأزمنة البدائية للشعوب» [49]، إبداع معنى، يمكنه أن يؤرف ويحمل ما سمّيناه فيما سبق نشوءاً متوالياً للعاطفة الدينية؟ ألا يمكن أن يقدّم مثل هذا الاستيهام لـ«المشهد البدائي» ذلك الراق الأول لمعنى إلى خيال الأصول، المنفصل أكثر فأكثر عن وظيفته، وظيفة التكرار الطفالي وشبه العصابي، والجاهز أكثر فأكثر لتقصيّ دلالات المصير الإنساني الأساسية؟.

والحال أن هذا المتخيّل غير الطللي، الذي يحمل معنى جديداً، صادفه فرويد أيضاً: لا عندما يتكلّم على الدين، بل عندما يتكلم على الفن؛ فلْنتذكّرْ تفسيرنا ابتسامة الجوكنْدا: ذكرى الأم المفقودة، كنا قد قلنا، خلقها العمل الفني مجدّداً على وجه خاص؛ إنها ليست خفيّة تحت...، تحتيةً، إنها ليست على منوال سافٍ واقعي، مغطّى فقط، إنها إبداع على وجه الضبط، بوصفها معروضة[50].

ومنذئذ يمكن أن يحمل استيهام واحد متَّجهين متقابلين: أحدهما نكوصي يجعله عبد الماضي، والآخر تقدّمي يجعله كاشف معنى. فأن يكون اجتماع الوظيفة النكوصية والوظيفة التقدّمية ممكناً في الاستيهام نفسه، ذلك أمر مفهوم ايضاً في العبارات الفرويدية؛ وحتى استيهام النسر لدى ليونار يباشر تبديل الطبيعة لأطلال الماضي؛ ومن باب أولى أن تكون رائعة فنية حقيقية، كالجوكنْدا، إبداعاً، أمكن فيه أن يكون الماضي، وفق كلمة فرويد نفسها، «موضع إنكار وتجاوز»[51].

والحال أن هذه الوظيفة المبدعة هي التي يعترف فرويد أنه لم يفهمها: «بالنظر إلى أن الموهبة الفنية والقدرة على العمل يرتبطان ارتباطاً وثيقاً بالتصعيد، ينبغي أن

(48)- ذكرى من ذكريات طفولة ليونار دو فنسي، .G.W، VIII، ص.151؛ .S.E، XI، ص.81؛ الترجمة الفرنسية، ص.67؛ في الهامش المكتوب عام 1919 (المصدر نفسه هامش2)، يقاوم فرويد هافولوك إلّيس الذي كان قد اعترض، في تقرير متسامح مع ذلك (1910)، أن ذكرى ليونار يمكنها أن تكون ذات أساس واقعي؛ ويشدّد فرويد أيضاً على سمة استيهام المشهد: «ولو أن بقايا من الذكرى أثارت الاستيهام، فإن الاستيهام يبدّل طبيعة هذه اللاأشياء الواقعية».

(49)- المصدر نفسه.

(50)- انظر ما سبق، التحليلات، الجزء الثاني، الفصل الأول.

(51)- انظر فيما مضى، ص159. الترجمة الفرنسية، ص.212.

نعترف أن بلوغ ماهية الوظيفة الفنية يظلّ بالنسبة لنا أيضاً، من ناحية التحليل النفسي، متعذّراً»[52].

فلنطبق هذه الملاحظات على استيهام الجريمة الأصلية. يكتب فرويد في ليونار: «علّمنا التحليل النفسي أن نتعرّف على الصلة الصميمية التي توحّد عقدة أوديب والاعتقاد بإله، وبيّن لنا أن الإله الشخصي ليس شيئاً، من الناحية السيكولوجية، غير أب متجلٍّ.. فالله العادل ذو القوة الكلية، والطبيعة الرحيمة، يبدوان لنا تصعيدين جليلين للأب والأم، ويبدوان بالحري تجديدات وإنشاءات جديدة للإدراكات الأولى في الطفولة[53]. فلماذا لا ينطوي هذا «التجلّي» على الإبهام نفسه، على التكافؤ المزدوج نفسه من الانبعاث الحلمي و الإبداع الثقافي؟ ينبغي تماماً أن ينطوي على ذلك، على نحو معيّن، في الإطار نفسه من التفسير الفرويدي، حتى يؤدّي الدين وظيفته، التي ليست الوظيفة الفردية، بل الكلية، حتى يصبح مجداً ثقافياً ويضطلع بوظيفة الحماية، والتعزية، والمصالحة. ولكن، أمن الممكن عندئذ ألا يكون وجه الأب، بحسب الدين وحسب الإيمان، سوى صورة أحجية، خفيّة في ابتهال المؤمن كنسر ليونار في طيّات ثوب العذراء؟ لايمكننا، في رأيي، أن نعامل وجه الأب معاملة وجه معزول، نجعل له تفسيراً خاصاً؛ إنه فقط جزء -مركزي في الحقيقة، كما سنقول فيما بعد -في كوكبة أسطورية شعرية ينبغي أول الأمر أن نفحصها فحصاً إجمالياً.

وأقترح أن نسبر الدرب التالي: ما يكوّن قوة رمز دينيّ إنما هو أنه استعادة ضرب من استيهام المشهد البدائي، المتحوّل إلى أداة كشف وسبر للأصول. وبهذه التصوّرات «الكاشفة»، يقول الإنسان تشييد إنسانيته، وهكذا يمكن أن تعالج قصص الصراع في الأدب البابلي والهزْيودي(*)، وقصص سقوط الأدب الأورْفي(**)، وقصص الخطيئة البدائية وهجرة الأدب العبري[54]، معالجة على منوال أوتو رانك بوصفها ضرباً من الحلمية الجماعية، ولكن هذه الحلمية ليست نصباً تذكارياً لما قبل التاريخ؛ أو نقول بالحري إن الرمز يبيّن، عبر وظيفته الطَلَلية، ضرباً عاملاً من خيال الأصول، يمكن أن نقول عنه إنه ذو صلة بالتاريخ، لأنه يقول ظهوراً، قدوماً إلى الوجود، ولكنه لا ينتمي إلى التاريخ، لأنه ليس له أي دلالة زمنية. وأقول، إذ أستخدم

(52)-.VIII.G.W، ص.209؛ .S.E. ،XI، ص.136.

(53)-.VIII.G.W، ص.195؛ .S.E. ،XI، ص.123؛ الترجمة الفرنسية، ص.177-8.

(*)- الهزيودي: نسبة إلى الشاعر الإغريقي من أواسط القرن الثامن قبل الميلاد، هزْيود. إنه مؤلف قصائد ميثولوجية وقصائد تعليمية (م).

(**)- الأورْفي: نسبة إلى أورْفه (Orphee)، ابن ربة الفن كالْيوب في الميثولوجيا الإغريقية. مغامرته في جهنم معروفة لاسترجاع حبيبته وكيفية موته معروفة ايضاً. وولّدت أسطورة أورفه تياراً دينياً وأدبياً «م».

(54)- رمزيّ الشر، الجزء الثاني. -انظر عن الدين والاستيهام، جـ.لابلانْش وجـ.ب بونتاليس، «الاستيهام الأصلي، استيهام الأصول، أصل الاستيهام»، الأزمنة الحديثة، XIX، 215، 1964، ص.1833-1868.

مصطلحات هوسّرل، إن الاستيهامات التي سبرها فرويد تكوّن هيوليّ هذا الخيال الأسطوري الشعري. وبالعمل على استيهامات المشهد البدائي إنما «يكوّن» الإنسان و«يفسّر» و«ينشد» دلالات من نَسَق آخر، يمكنها أن تصبح علامات هذا المقدّس الذي يمكن أن تتعرّفه فقط فلسفة التفكّر وتحتفي به عند أفق أركيولوجيتها وتيليولوجيتها. وهذه القصدية الجديدة، التي بها يُفسَّر الحلم رمزياً، تُحدثها سمة الاستيهام نفسها، من حيث أنه يتكلّم على الأصل المفقود، والموضوع المهجور الضائع، والنقص المدوّن في الرغبة؛ وما يُحدث حركة التفسير التي لا نهاية لها إنما هو ليس الفيض من الذكرى، بل فراغ هذه الذكرى، ثغرتها. وتؤكّد ذلك الإتنولوجيا، والميثولوجيا المقارنة، والتفسر التوراتي: كل أسطورة هي إعادة تفسير لقصة سابقة؛ وهذ التفسيرات للتفسيرات يمكنها تماماً إذن أن تعمل على استيهامات بوسعها أن تُعزى إلى أعمار ومراحل مختلفة من الليبيدو: ولكن المهمّ هو حركة التفسير المتضمنة في ارتقاء المعنى أكثر من هذه «المادة الانطباعية»، حركة تكوّن التجديد القصدي من هذا المعنى. ولهذا السبب إنما يمكن أن تطبَّق على هذا التجديد تقنية علم تفسير؛ فالأسطورة هي الآن نفسها hérmeneïa، تفسير لجذورها الخاصة وإعادة تفسير[55]. وإذا كانت الأسطورة تتلقّى دلالة لاهوتية كما نرى في قصص الأصل، فذلك إنما يكون بواسطة هذا التصحيح الذي لاينتهي، تصحيح أصبح منظّماً، ثم منهجياً.

فلا يمكننا إذن أن نعزل وجه الأب عن الوظيفة الأسطورية الشعرية المندرج فيها. والحقيقة أن له إلحاحاً خاصاً لأنه يقدّم النموذج الأصلي للإله، وأنه يعود، عبر تعدّد الآلهة ثم الوحدانية إلى الوجه الوحيد للأب. ووجه الأب ينطوي وحده على هذه السمة «الإسقاطية». وذلك أمر صحيح. ولكن فرويد لم يصارع صعوبات «الإسقاط» كما صارعها مع «الاجتياف» و«التوحّد». ولايحتوي «انزياح» الأب على الحيوان الطوطم والإله الطوطم، احتواء كافياً هذا الأب. وتعفيه المماثلة بين الرهابات من الحيوانات والذهان الهذائي «بارانويا» من أن يتعمّق في البحث. ألا ينبغي أن نطرح هنا الأسئلة نفسها التي كنا قد طرحناها بصدد صورة الأم في جوكنْدا ليونار؟ أليس وجه الأب «موضع إنكار وتجاوز» بمقدار ما هو موضع تكرار؟ ماذا فهمت عندما اكتشفت –حزرت– وجه الأب في تصوّر الله؟ هل أفهم على نحو أفضل كليهما؟ ولكنني لا أعلم ماذا يعني الأب. فاستيهام المشهد البدائي يحيلني إلى أب غير واقعي، إلى أب غائب في تاريخنا الفردي والجماعي؛ واعتماداً على

(55)– إنني اشير هنا إلى جذرين تاريخيين لعلم التفسير: «التقنية التفسيرية» لمفسّري العلامات، والأحلام، والكلام المتعذّر نقله، و«التفسير» hérmeneïa، الذي يكون، في رأي أرسطو، صنع القول الدال على وجه العموم. انظر فيما سبق الإشكالية، الفصل الثاني.

هذا الاستيهام إنما أتخيّل الإله أباً، وجهلي الأب كبير إلى درجة بوسعي أن أقول تماماً إن الميثولوجيا هي التي، على قاعدة استيهام ذي سمة حلمية، تبدع الأب بوصفه مجداً ثقافياً. ولم أكن أعلم مايكون الأب قبل أن تولّد صورته كل سلسلة فسائله. وما يكوّن الأب بوصفه أسطورة أصل، إنما هو التفسير الذي به يتلقّى استيهام المشهد البدائي قصداً جديداً، إلى حدّ بوسعي أن أبتهل: «أبانا الذي في السماوات...» فرمزيّ السماء ورمزيّ الأب يوضّحان، في اللغة قبل الفلسفية للأسطورة، رمزيّ الأصل الذي كان الاستيهام العتيق يحمله بالقوة، مستفيداً من غياب «موضوعه» الخاص، ونقصه، وفقدانه، وفراغه.

فلماذا لوجه الأب امتياز ليس لوجه الأم؟ السبب دون ريب أن كمونه الرمزيّ هو الأغنى، وعلى وجه الخصوص كمون «التعالي»، كمونه. فالأب، يمثُل في الرمزيّ، بوصفه واهب الاسم وواهب القوانين أكثر مما يمثل بوصفه مولّداً مساوياً للأم؛ وكل ما يقوله فرويد عن التوحّد بالشبيه، من حيث كونه متميزاً عن التوحّد الليبيدي، يحتل مكاناً هنا: فأب التوحد لا نبلغه، ليس فقط لأنه موضوع عتيق مفقود، ولكن لأنه مختلف عن كل موضوع عتيق. وهو بهذه الصفة لا يمكنه أن «يعود»، أن «يرجع» إلا بوصفه موضوعاً ثقافياً؛ وأب التوحّد مهمّة للتمثيل، لأنه ليس موضوع رغبة منذ البداية، بل مصدر مؤسّسة. إنه ضرب من اللاواقعي على حدة، يتّصف، منذ البداية، أنه موجود اللغة. ولأنه يهب الاسم، هو مشكل الاسم كما تصوّره العبرانيون أول الأمر. ولهذا السبب لم يكن ثمة بدّ من أن يكون لوجه الأب مصير أغنى، أكثر تنظيماً من وجه الأم. وعلى هذا الدرب، درب التصعيد، الذي يرسمه التوحّد، إنما استطاع رمز الأب أن يتحّد برمز «السيد» ورمز «السماء»، بمعنى ضرب من رمزيّ التعالي، المنسّق، الحكيم، العادل، كما عرضه ميرسيا إلياد في الفصل الأول من كتابه تاريخ الأديان المقارن.

ولكن وجه الأب تبدعه على وجه الضبط تلك السيرورة التي تقتلعه من وظيفة مجرّد عودةٍ للمكبوت، وظيفة يرتفع عليها. وهذا الإبداع، إبداع المعنى، هو الذي يكوّن «التحديد المتضافر العناصر» الحقيقي للرموز الأصيلة؛ وهذا التحديد المتضافر العناصر هو الذي، بدوره، يؤسّس إمكان علمَي تفسير، أحدهما يرفع القناع عن السمة العتيقة لمادته الاستيهامية، والآخر يكشف القصد الجديد الذي ينفذ إليها. وفي الرمز نفسه إنما تكمن المصالحة بين علمي التفسير. فلا يمكننا إذن أن نتوقّف عند ضرب من نقض الدعوى يميّز «مصدرين للأخلاق والدين»، ذلك أن نبوءة الوعي ليست خارجية عن أركيولوجيته.

بل بوسعنا القول إن الرمز ينجح، بفضل بنيته ذات التحديد المتضافر العناصر،

في أن يعكس العلامات الزمنية للاستيهام الأصلي. فالمعاد إلى الأب السابق وهو الآتي دائماً، والتوالد توالد جديد، والولادة تدلّ بالمماثلة على الولادة الجديدة، والطفولة نفسها -هذه الطفولة الموجودة ورائي- تعني الطفولة الأخرى، «السذاجة الثانية». والصيرورة الشعور إنما هي، في نهاية المطاف، أن يتبيّن المرء طفولته أمامه ووراءه موته: «كنتم فيما مضى أمواتاً...»؛ «إذا لم تصبحوا كالأطفال الصغار...». وفي هذا التبادل بين الموت والولادة، استعاد رمزيّ الإله القادم وجه الأب السابق وسوّغه.

ولكن إذا كان الرمز استيهاماً ننكره ونتجاوزه، فإنه ليس استيهاماً ملغى على الإطلاق. ولهذا السبب، لا يكون المرء واثقاً أبداً من أن رمزاً معيّناً من رموز المقدّس ليس فقط «عودة المكبوت». أو نقول، بالحري، من المؤكد دائماً أن كل رمز من رموز المقدس هو أيضاً وفي الوقت نفسه انبعاث رمز طفولي وعتيق؛ وتظلّ جاذبيتا الرمز غير منفصلتين، وإلى بعض من أثر أسطورة عتيقة دائماً إنما تُضاف الدلالات الرمزية الأكثر قرباً من التأمّل النظري اللاهوتي والفلسفي. وهذا التحالف الوثيق بين سمة العتق والنبوءة يصنع غنى الرمزية الدينية، ويصنع أيضاً إبهامها؛ فالرمز «يبعث على التفكير»، ولكنه ولادة الصنم أيضاً؛ ولهذا السبب يظلّ نقد الصنم شرط غزو الرمز.

جـ) الإيمان والكلام

يبدو لي أن هذه المناقشة للدافع أولاً، ثم للاستيهام، تقودنا إلى دائرة ثالثة من المشكلات. فالكلام هو العنصر الذي فيه يظهر هذاالارتقاء للمعنى الذي لم نتعرّف بعدُ إلا ظلّه المحمول، ودمغته في الدافع والاستيهام. وإذا كان النشوء المتوالي للدافع والاستيهام ممكناً، فذلك لأن الكلام أداة هذا «التفسير» الذي يمارسه الرمز نفسه على الاستيهام، قبل أن «يفسّره» المفسّرون.

والديالكتيك الصاعد للحالة الوجدانية والاستيهام يدعمه على هذا النحو ديالكتيك صاعد للغة في الرمزيّ؛ ولكن هذا الإبداع للمعنى يستلزم أن يكون متخيَّل الوظيفة الأسطورية-الشعرية ذا قرابة مع الكلام في حالة الولادة أوثق مما هي مع الصورة، المفهومة بوصفها مجرد انبعاث الإدراك. ولكن تصوّر اللغة الفرويدي فقير جداً لسوء الحظ؛ فمعنى الكلمات إنما هو انبعاث الصور السمعية. وتكون اللغة نفسها على هذا النحو «أثر» الإدراك؛ ولم يكن هذا التصوّر الطللي نفسه للغة قادراً على أن يقدّم حاملاً لنشوء متوال للمعنى، وإذا كان صحيحاً أن الاستيهام لا يمكنه أن يُظهر كل درجاته إلا في عنصر اللغة، فإنه ينبغي أيضاً أن تكون «الأشياء

المسموعة» متميّزة من «الأشياء المرئيةِ»؛ والحال أن «الأشياء المسموعة» هي أول الأمر «أشياء تُقال»؛ و«الأشياء التي تُقال» في أساطير الأصل والنهاية هي بامتياز عكس الآثار، البقايا؛ إنها، أي هذه الأساطير، تفسّر استيهامات المشهد البدائي لتقول وضع الإنسان في المقدس.

وهذا القصور في الفلسفة الفرويدية للغة يشرح، في رأيي، ما يبدو لي العجز الأكبر لدى فرويد في نظريته في الدين: إنه اعتقد أن بوسعه أن يصوغ مباشرة سيكولوجيا الأنا العليا وأن يصوغ، على قاعدة هذه السيكولوجيا، سيكولوجيا مباشرة للاعتقاد والمؤمن، إذ اقتصد تفسيراً للنصوص التي فيها وبها «كوّن» الإنسان المتديّن و«ربّى» اعتقاده، بمعنى البناء الذي قرّرناه فيما سبق. والحال أن من المتعذّر صياغة تحليل نفسي للاعتقاد دون المرور في تفسير وفهم الأعمال الثقافية التي يُعلن فيها موضوع الاعتقاد نفسه.

وماقلناه على وجه العموم عن «الصيرورة الشعور» لدى الإنسان ينبغي أن يُقال على وجه أخصّ عن «الصيرورة الاعتقاد بدين» لدى هذا الإنسان. فالصيرورة الشعور، بالنسبة للإنسان، إنما هي، وكنا قد قلنا ذلك، أن ينسحب خارج سمته العتيقة بفعل تعاقب وجوه تؤسّسه وتكوّنه إنساناً. ولايمكن إذن أن يكون المقصود إدراك معنى الإنسان المؤمن إدراكاً جديداً خارج معنى النصوص التي هي وثائق اعتقاده. وتلك مسألة أرساها ديلْته بكثير من الوضوح في محاولته الشهيرة لعام 1900, نشوء علم التفسير. فالفهم أو التفسير، يقول ديلته، لايبدأ حقاً إلا عندما تترسّخ «تعبيرات الحياة» في موضوعية تسمح بفنٍ منظّم: «هذا الفهم المماثل لفن، المطبّق على تعبيرات الحياة الراسخة رسوخاً دائماً، إنما هو الذي نسمّيه تفسيراً»[56]. وإذا كان الأدب محلّ هذا التفسير بامتياز –مع أن بالوسع أن نتكلّم أيضاً بصورة مشروعة على علم تفسير للنحت والرسم– فذلك لأن اللغة هي التعبير الوحيد الكامل، الوافي والمعقول بصورة موضوعية، عن داخلية الإنسان: «ولهذا السبب، يستمرّ ديلْته في قوله، لفن الفهم مركزه في تفسير بقايا الوجود الإنساني المتضمّنة في الكتابة»[57].

ولا يكاد يكون ثمة حاجة إلى القول إن كتاب موسى والتوحيد ليس إطلاقاً على مستوى تفسير للعهد القديم ولا يلبّي، لأي درجة، تلك المقتضيات الأكثر أولية من علم تفسير محكم لنصّ من النصوص. وهذا هو السبب في أننا لا يمكننا أن نقول إن فرويد حلّل، ولا بدأ «تحليلاً للتصوّرات الدينية»، في حين أن بوسعنا أن نعتبر، على

(56)– ديلته، في نشوء علم التفسير، في الأعمال الكاملة، المجلدV، ص.319؛ الترجمة الفرنسية في عالم الفكر، أوبيه، مجلّدI، ص.321.
(57)– المصدر نفسه.

المستوى الجمالي، أن تمثال موسى لميكيل أنج عولج حقاً بوصفه رائعة فنية متميِّزة، حلّلها فرويد جزءاً جزءاً، دون أن يمنح «سيكولوجيا» مباشرة للإبداع والمبدع أدنى امتياز. أما التأليف الديني، وأوابد الاعتقاد، فإنها لم تعالج بالتعاطف نفسه، ولا بالصرامة نفسها: القرابة المبهمة بين مجموع الموضوعات الدينية والنموذج الأصلي الأبوي حلّت محلهما؛ ويقرّر فرويد قراراً نهائيا أن التصورات التي تنجم على نحو ظاهر عن هذا النموذج الأصلي الأبوي هي وحدها الدينية على وجه الضبط: موجود قويّ يحكم الطبيعة كما تُحكم امبراطورية، موجود قوي يلغي الموت ويعوّض عن آلام هذه الدنيا، ذلكم كل ما يمكن أن يكونه الإله، إذا لم يكن ثمة بد من أن يكون ثمة إله؛ فالدين الساذج الشعبي هو الدين الحقيقي. أما الدين الفلسفي أو الدين الأقيانوسي[58]، اللذان يحتمل أن تضعف فيهما شخصية الإله، تُنقل أو تُهمل، فإنهما مشتقّان أو عقلنات ثانوية تحيل إلى النموذج الأصلي الأبوي.

وأودّ أن أبيّن، بصدد مبحثين خاصيّن، موضوعَيْن تماماً في مركز الإشكالية الفرويدية، مبحث الإثمية ومبحث التعزية، كيف يمكن أن يُفتح مجدداً درب أغلقه فرويد.

فالمبحث الأول خاص بالدين من حيث أن الدين يتوّج رؤية أخلاقية للعالم؛ والثاني خاص به من حيث أن الدين ينشأ من تعليق للأخلاق. والحال أنهما، في رأي فرويد أيضاً، بؤرتا الوعي الديني، لأنهما، بالتناوب، يضعان الدين من جانب التحريم ومن جانب التعزية.

والحال أن فرويد لم يعلّق أدنى أهمية على ما يمكننا أن نسمّيه نشوءاً متوالياً لـ«عاطفة الإثمية» التي سيقودها رمزيّ ثاقب أكثر فأكثر. ولاتبدو عاطفة الإثمية أنها ذات تاريخ يتجاوز عقدة أوديب وحلّها. وتظلّ إجراءً احترازياً إزاء عقوبة مسبقة. فعاطفة الإثمية، في الأدب الفرويدي، مأخوذة على نحو منتظم بهذا المعنى العتيق. والحال أن النشوء المتوالي للإثمية لا يمكنه أن يوضع مباشرة بواسطة ضرب من سيكولوجيا الأنا العليا، ولا يمكنه إلا أن تُقرأ رموزه بالواسطة غير المباشرة لتفسير نصوص أدب الندم. وهنا إنما يتكوّن تاريخ نموذجي لـ«الوعي». والإنسان يبلغ الإثمية الراشدة، السوية، الأخلاقية عندما يفهم نفسه وفق وجوه هذا التاريخ النموذجي. وحاولت من جهتي أن أباشر تحديد الموقع الصحيح لمفاهيم الدنَس، والخطيئة والإثمية بواسطة التفسير بالمعنى الديلتي (ديلته) للكلمة[59]. وينجم عن

---

(58)- عسر في الحضارة، الفصل الأول.

(59)- رمزيّ الشر، الجزء الأول. انظر أيضاً دراستي «الأخلاق دون خطيئةأو الخطيئة دون اخلاقية» في مجلة الفكر، فبراير «شباط»1954. (تقرير هسْنار، «الكون المرضي للخطأ والأخلاق دون خطيئة»). وانضمّ أيضاً إلى ملاحظات ر.س.لي، فرويد والمسيحية: «الدين وظيفة الأنا أكثر على وجه الضبط من كونه وظيفة اللاشعور والهو». انظر، عن فرويد والإثمية، ش.أوديه، مصدر الحياة الأخلاقية الشعوري واللاشعوري، نيوشاتْل، لاباكونيير، 1943؛ أ.هسْنار، العالم المرضي للخطأ، المنشورات الجامعية الفرنسية، 1949؛ الأخلاق دون خطيئة، المنشورات الجامعية الفرنسية، 1954؛ ش.نوده «التحليل النفسي ومعنى الخطيئة»، مجلة التحليل النفسي الفرنسية، XXI، 1957. ص. 791-805.

ذلك أن الإثمية ترقى حين تعبر عتبتين: الأولى عتبة الظلم –بالمعنى الذي يطلقه أنبياء اليهود وأفلاطون أيضاً؛ فالخشية من أن يكون المرء ظالماً، وتبكيت الضمير كونه كان ظالماً، لم يعودا الآن خشية تحريم؛ فالإضرار بالصلة بين الشخصية، والأذى المرتكب بحق شخص الغير، الذي يُعامل بوصفه وسيلة لا غاية، هامّان أكثر من عاطفة تهديد بالخصاء؛ وهكذا يعبّر الوعي بالظلم عن إبداع معنى قياساً على الخشية من الانتقام والخوف من القصاص. والعتبة الثانية هي عتبة خطيئة البارّ، عتبة الضرر الصادر عن عدالة خاصة؛ فالوعي يكتشف فيهما الشر الجذري الذي يصيب كل قاعدة سلوك، حتى قاعدة سلوك الإنسان الشريف.

وكل ما قلناه آنفاً عن وظيفة الاستيهام يتخذ معنى هنا: الأساطير التي يعبّر فيها هذا السبْق للوعي عن نفسه، مبنيّة بالتأكيد على استيهامات المشهد البدائي ذات العلاقة بحَصَر الأنا العليا؛ ولهذا السبب تكون الإثمية فخّاً، مناسبة للتخلّف، للمراوحة في قَبْل الأخلاق، للركود في السمة العتيقة؛ ولكن القصدية الأسطورية تكمن في مجموعة التفسيرات والتفسيرات الجديدة التي بها تصحّح الأسطورة قاعها العتيق الخاص. وهكذا تتكوّن رموز الشر التي تبعث على التفكير وبوسعي أن أكوّن عنها فكرة الإرادة السيئة أو القدرية. وتتدرّج، بين «عاطفة الإثمية»، بمعنى التحليل النفسي، والشر الجذري، بمعنى كانْت، مجموعة من الوجوه حيث يستعيد كل وجه الوجه السابق بغية «عدم الاعتراف به» و«تجاوزه» كما يقول فرويد عن العمل الفني. وستكون مهمّة فكر تأمّلي أن يبيّن كيف أنّ هذا الوعي «التدريجي» للإثمية يتبع ترقّي الدوائر الرمزية التي أجملناها في بداية هذا الفصل؛ والوجوه التي استخدمناها لتؤرّف العاطفة –وجوه الملْك، وجوه السلطة والقيمة– هي أيضاً المواقع المتعاقبة لاغترابنا؛ ونحن نفهم ذلك: إذا كانت هذه الوجوه هي وجوه قابليتنا للوقوع في الخطأ، فهي أيضاً وجوه وجودنا المنحطّ الآن. فالحرية تغترب إذ تهجر تأملاتها الخاصة، الاقتصادية، السياسية، الثقافية؛ والقدرية، يمكننا أن نقول أيضاً، تتوسّط مارّة بكل وجوه عجزنا التي تعبّر عن قدرتنا على الوجود وتجعلها موضوعية.

وبهذه الطريقة غير المباشرة إنما يمكن إعداد فكرة المصادر غير الطفولية، غير العتيقة، غير العصابية للإثمية. ولكن. كما أن الرغبة توظّف هذه الدوائر المتعاقبة وتخلط تشعبّاتها بالوظائف غير الغلمية للذات، كذلك تستطيل أيضاً سمة العتْق الوجدانية للإثمية في كل سجلاّت الملْكية المغتربة، والقوة المفرطة، والادّعاء المغرور بالقيمة. ولهذا السبب تظل الإثميّة مبهمة ومشبوهة. وينبغي دائماً، لنحطّم ضروب نفوذها الكاذبة، أن نصوّب عليها الإنارة المزدوجة لتفسير يبدّد الأوهام ويكشف عن

سمتها العتيقة، ولتفسير إحيائي يعيد ولادة الشر إلى الفكر نفسه.

إنني ضربت مثل الإثمية بوصفه المثل الأول على التصوّرات المبهمة، العتيقة من حيث أصلها والقادرة، في الوقت نفسه، على أن تبدع معنى إبداعاً لامتناهياً؛ وهذا الإبهام نفسه مدوّن في وسط الدين، من حيث أن تصوّرات الخلاص هي من مستوى واحد ونوعية واحدة مع تصورات الشرّ. ويمكننا أن نبيّن أن كل وجوه الاتهام تقابلها وجوه الافتداء. وينجم عن ذلك أن الوجه المركزي للدين، الذي يقول لنا التحليل النفسي إنه ينبثق عن النموذج الأصلي للأب، لا يمكنه أن يكمل نشوءه الخاص إلا إذا سلك هو نفسه كل الدرجات المقابلة لدرجات الإثمية. وهكذا فإن تفسير استيهام الأب، في رمزية الإله،يستمرّ في كل سجلات الاتّهام و الافتداء.

ولكن إذا كان التمثيل الرمزي للإله «يتقدّم» بالخطوات التي يتقدم بها التمثيل الرمزي للشر والإثمية، فإنه لا يكمل مسيرته داخل هذا الارتباط. وفرويد رأى ذلك جيداً أن الدين فن لاحتمال قسوة الحياة أكثر منه رقية غير محدّدة للاتهام الأبوي. والحال أن هذه الوظيفة الثقافية للتعزية هي التي لا تضع الدين فقط في دائرة الخشية، ولكنها تضعه في دائرة الرغبة أيضاً. وكان أفلاطون يقول من قبلُ في الفيدر إن طفلاً ينبغي أن نواسيه يظل قائماً فينا.

وتكمن المسألة في أن نعرف ما إذا كانت وظيفة التعزية طفولية فقط، وما إذا لم يكن ثمة أيضاً ما أسمّيه نشوءاً متوالياً، ضرباً من الديالكتيك الصاعد للتعزية.

هذا التصحيح للتعزية إنما يؤرّف الأدب تقدمه أيضاً. أيعترض معترض قائلاً إن نقد القانون القديم للتعويض، الموجود من قبلُ لدى الحكماء البابليين، وفي كتب العبرانيين أكثر أيضاً، لاينتمي إلى الدين؟ ولكن ينبغي عندئذ أن ندخل في إشكالية أخرى لايبدو أن الفرويدية تصوّرتها، إشكالية النزاع الداخلي بين الإيمان والدين: إيمان أيوب وليس دين أصدقائه، إنما هو الجدير بأن يقارن بانتهاك المقدسات الفرويدي. ألا يمكننا أن نقول إن هذا الإيمان ينجز شيئاً من المهمة التي يعزوها فرويد إلى من يشرع في «التخلّي عن الأب»(ليونار...)؟ الواقع أن أيوب لم يتلقّ أي شرح خاص بعذابه؛ إنه بُيّن له فقط شيء من عظمة الكل ونظامه، دون أن تتلقّى وجهة النظر المحدودة لرغبته أي معنى من ذلك؛ فإيمانه أقرب إلى «النوع الثالث» من المعرفة لدى سبينوزا منه إلى كل دين للعناية الإلهية. وهكذا ينفتح دربٌ، درب المصالحة غير النرجسية: أتخلّى عن وجهة نظري، أحب الكلّ، وأتهيّأ لأقول: «حب النفس الفكري لله جزء من الحب اللامتناهي الذي منه يحبّ الله نفسه»[60]. فثمة عندئذ تعليق واحد ووحيد للأخلاق إنما يجريه الإيمان على الدرب المزدوج للوصّية

(60)- أخلاق، V، القضية 36 ونتيجتها الطبيعية.

والتعويض. وحين يكتشف الإنسان المؤمن خطيئة البارّ، يخرج من أخلاق الاستحقاق؛ وحين يفقد التعزية القادمة، تعزية نرجسيته، يخرج من كل رؤية أخلاقية للعالم.

وعلى هذا الدرب المزدوج يتجاوز الإنسان المؤمن وجه الأب، ولكنه ربما يكتشفه رمزاً حين يفقده صنماً. ورمز الأب إنما هو هذه العلاوة من المعنى الذي تنشده النتيجة الطبيعية لنظرية سبينوزا: رمز الأب لم يعد على الإطلاق رمز أب يمكنني أن أحصل عليه؛ فالأب، بهذا الصدد، هو لا أب؛ ولكنه يشبه الأب مشابهة لم يعد التخلّي عن الرغبة وفقاً لها موتاً بل حباً، بمعنى النتيجة الطبيعية للنظرية السبينوزية أيضاً: «حب الله للناس والحب الفكري للنفس الموجّه إلى الله هما شيء واحد وحيد».

إننا بلغنا هنا نقطة تبدو متعذّرة التجاوز؛ إنها ليست نقطة راحة، بل نقطة توتّر؛ ذلك أنه لا يبدو بعدُ كيف يمكن أن «تنطبق» شخصية الله الغفور و«لا شخصية» الله أو الطبيعة. وأقول فقط إن طريقتيْ تعليق الأخلاق، طريقة كييرْكوغار وطريقة سبينوزا، يمكنهما أن تكونا واحدة كما تبعث على التفكير بذلك عبارة سبينوزا،«الله يحب نفسه» وكما يؤكده ديالكتيك «الله» و «الألوهة»، الداعم لكل لاهوت غربي. ولكنني لا أعلم شيئاً عن وحدتهما.

وانطلاقاً من هذه النقطة القصوى تقترح نفسها مواجهة أخيرة مع فرويد؛ وينبغي، في الواقع، أن نرفض حتى النهاية أن نختار بين إسفافين: إسفاف المدافع عن الدين الذي ينبذ إجمالاً انتهاك الحرمات المقدسة الفرويدي، وإسفاف الانتقائي الذي لا يُقيم أي صلة بين انتهاك الحرمات المقدسة للدين ورمزية الإيمان. أما من جهتي، فإنني على مبدأ الواقع إنما سأطبق الديالكتيك، في آخر المطاف ونهايته، ديالكتيك النعم واللا. وعلى هذا المستوى إنما يلتقي أخيراً ما سمّيته النشوء المتوالي للتعزية وفق الإيمان، و «الاستسلام» للأنانكه (الضرورة) وفق الفرويدية، ليضع كل منهما الآخر بالتبادل موضع التساؤل.

ولا أخفي أن قراءة فرويد هي التي ساعدتني على أن أدفع نقد النرجسية– التي ما انقطعت عن تسميتها الكوجيتو الكاذب، أو الكوجيتو الجهيض– حتى أقصى نتائجه الخاصة بالرغبة الدينية في التعزية؛ وقراءة فرويد هي التي ساعدتني على أن أحمل «التخلّي عن الأب» إلى قلب إشكالية الإيمان. ولا أخفي بالمقابل عدم رضاي عن التفسير الفريدوي لمبدأ الواقع. فالنزعة العلمية لدى فرويد منعته من أن يمضي حتى النهاية في دروب تبيّنها في كتاب ليونار على وجه الدّقة، مع أن هذا الكتاب هو الأقسى ما كتبه فرويد ضد الدين.

ليس الواقع فقط، قلنا، مجموع الوقائع التي يمكن أن تُلاحظ والقوانين التي يمكن أن نتحقّق منها؛ إنه أيضاً، بعبارات التحليل النفسي، عالم الأشياء والناس، كما يبدو لرغبة إنسانية تخلّت عن مبدأ اللذة، أعني أنها أخضعت الكل لوجهة نظرها. ولكن هل الواقع عندئذ، أتساءل، أنانْكه فقط؟ هل هو الضرورة المتوافرة لاستسلامي فقط؟ أليس الواقع أيضاً إمكاناً مفتوحاً لقوة الحب؟ هذا السؤال سأفكّ رموزه على مسؤوليتي، من خلال استفهامات فرويد نفسها الخاصة بقدر ليونار: «بوسعنا أن نتساءل إن كان تحول الفضول الفكري إلى فرح العيش، القاعدة نفسها لدراما فوست، ممكناً في الواقع. ولكن بوسعنا، حتى دون أن نقارب هذا المشكل، أن نؤكد أن نموّ ليونار الروحي جرى بالحري وفق أسلوب الفكر السبينوزي» [61]. ويقول فرويد فيما بعد: «وينسى ليونار بسهولة كبيرة، إذ يغمره الإعجاب، ويصبح متواضعاً حقاً، أنه هو نفسه يشكل جزءاً من هذه الطاقات العاملة وأن عليه أن يحاول، بالقدر الشخصي لقواه، أن يعدّل تعديلاً زهيداً في المجرى الضروري للعالم، لهذا العالم الذي ليست فيه الأشياء الصغيرة أقل روعة ولا أقل دلالة من الأشياء الكبيرة» [62]. ولكن ماذا يمكنها أن تعني السطور الأخيرة من ليونار...؟ (لدينا أيضاً قليل جداً من الاحترام للطبيعة التي، وفق الكلمات التنبّؤية لليونار، المبشّرة من قبل بكلمات هملت، «تملؤها أسباب لا نهاية لها، أسباب لم تكن في التجربة قط. وكل إنسان من الناس، كلٌ منا، يستجيب لمحاولة من محاولات لا تُحصى، بها تتزاحم هذه الأسباب، أسباب الطبيعة، نحو التجربة) [63]. وأتبيّن في هذه السطور دعوة رصينة إلى توحيد الواقع بالطبيعة والطبيعة بالإيروس. فهذه «الطاقات العاملة»، هذه «الأسباب اللامتناهية» التي لم تكن قط في التجربة»، هذه «المحاولات التي لاتحصى»، محاولات بها «تتزاحم هذه الأسباب نحو التجربة»، هي كلها ليست وقائع نعاينها، ولكنها قوى، القوة المتنوّعة للطبيعة والحياة. ولكن هذه القوة، لست قادراً على أن أدركها إلا في أسطوريّ للإبداع. أليس هو السبب الذي من أجله ينتهي محطّمو الصور، والمثُل والأصنام، إلى إضفاء الصفة الأسطورية على الواقع الذي يجعلونه مقابلاً للوهم، إذ يسمون أحدهما ديونيزوس، براءة الصيرورة، العودة الأبدية، والآخر أنانكه، لوغوس؟ أليس هذه الإضفاء الجديد للصفة الأسطورية هو العلامة على أن نظام الواقع ليس شيئاً دون نعمة الخيال؟ أن اعتبار الضرورة ليس شيئاً دون إحياء الإمكان؟ وبهذين السؤالين إنما يمكن أن يتمفصل علم التفسير

(61)- ذكرى من ذكريات الطفولة لدى ليونار دوفنْسي، .G.W، VIII،ص. 142-3؛ .S.E، XI، ص.75-76؛ الترجمة الفرنسية، ص.46-48.

(62)- المصدر نفسه.

(63)- المصدر نفسه. G.W، VIII،ص. 211؛ .S.E، XI، ص.137؛ الترجمة الفرنسية، ص.216.

الفرويدي مع علم تفسير مطبّق على الوظيفة الأسطورية الشعرية التي ليست الأساطير بالنسبة لها قصصاً خرافية، أي حكايات كاذبة، غير واقعية، وهمية، بل سبر علاقاتنا بالموجودات والوجود بأسلوب رمزي. وما يحمل هذه الوظيفة الأسطورية الشعرية إنما هو قوة أخرى للغة، لم تعد طلب الرغبة، طلب الحماية، طلب العناية الإلهية، بل نداء لا أطلب فيه شيئاً، ولكنني أصغي.

وعلى هذا النحو إنما أحاول حتى النهاية أن أبني النعَم واللا اللتين أحكم بهما على التحليل النفسي للدين. ولا يمكن أن يخرج إيمان المؤمن سليماً من المواجهة، ولا التصّور الفرويدي للواقع. ولتمزّق أحدهما يستجيب تمزق الآخر. وللانشقاق الذي تُدخله النعَم لفرويد في قلب إيمان المؤمنين، إذ يُفصل الرمز عن الصنم، يستجيب الانشقاق الذي تُدخله اللا لفرويد في قلب المبدأ الفرويدي للواقع، إذ يفصل مجرد الاستسلام للأنانكه عن حب الخليقة.

■■■

الفهــرس

الكتاب الثاني - التحليلات: قراءة فرويد

الكتاب الثالث - الديالكتيك: ضرب فلسفي من تفسير فرويد

هذا الكتاب

■ أمن المشروع أن يكون التحليل النفسي موضوعاً لكتابة كاتب - وإن كان الفيلسوف العالمي بول ريكور - ليس محللاً ولا محللاً؟ والجواب كلا، إذا كانت المحاولة تتناول التحليل النفسي بوصفه ممارسة حية؛ ونعم إذا كانت تتناول تأليف فرويد بوصفه وثيقة مكتوبة وضع موت مؤلفها حداً نهائياً لها. فهذا التأليف تفسير لمجموع الثقافة الغربية بدأ يغيرّ فهم الناس حياتهم، والحقيقة أن هذا التفسير أصبح على وجه الدقة مشاعاً، إلى حدّ الثرثرة، ويعود إلى الفيلسوف منذئذ أمر تسويغه، أعني تحديد معناه، ومشروعيته وحدوده.

وإذا كان هذا الكتاب «في التفسير، محاولة في فرويد» يعرض أفكار فرويد عرضاً دقيقاً وينصف فرويد، فإن غرض العرض هو التفسير، أي قراءة الوجود الإنساني على أنه مجموعة من الرموز تتوضّح في اللغة، والحضارة، والقيم، والعقائد... والحب والموت أيضاً.

ويطلق بول ريكور على ماركس ونيتشه وفرويد تسمية «مفكري الشبهة». فكل واحد منهم اكتشف في خلفية الإنسان «بنية» هي محركه الحقيقي. وليست المؤسسات السياسية والاجتماعية والثقافية «أي البُنى الفوقية» سوى رجع البنية التحتية.

وكأن هدف ريكور، هدفه النهائي، أن يهيّئ الأفق الثقافي إلى انطلاقة فكر جديد، وأن يتجاوز فلاسفة الشبهة إلى رؤية للإنسان أكثر إنسانية.

وإذا كان كتاب «الزمان والسرد»، بأجزائه الثلاثة، هو الذي وطّد شهرة ريكور وجعل منه فيلسوفاً على المستوى العالمي، فإن هذا الكتاب «في التفسير، محاولة في فرويد»، الصادر عام 1960، هو الذي بدأت معه شهرة بول ريكور الفيلسوف، إذ انقسم الرأي العام في فرنسة حوله، لاكان وجماعته ضده وآخرون غيرهم معه. وعندما تُرجم الكتاب إلى الإنجليزية في الولايات المتحدة الأمريكية، لاقى رواجاً كبيراً بحيث بيع بآلاف النسخ وطبع أكثر من مرة.

المترجم



السعر: 300 ليرة سورية